Geschichte

der

neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik.

Von

Dr. Karl Werner.

Schaffhausen.

Hurter'sche Buchhandlung.

1867.

Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,

Canonicus Theologus an der bischöflichen Cathedrale zu St. Pölten,
und Professor im bischöflichen Seminar daselbst.

Fünfter Band.

Schaffhausen.

Hurter'sche Buchhandlung.

1867.

Vorrede.

Mit vorliegendem Buche veröffentliche ich den Schlußband der Geschichte der Apologetik und Polemik, welcher sich in Bezug auf geschichtliche Continuität den vorausgegangenen Bänden genau anschließt und mit denselben ein zusammenhängendes Ganzes bildet, zugleich aber auch als eine in sich geschlossene Partie des Ganzen gelten kann, daher er mit einem besonderen Titel versehen wurde, durch welchen ich den Inhalt desselben am kürzesten ausdrücken zu können glaubte. Daß der Umfang desselben hinter jenem der vorausgegangenen Bände zurücksteht, wird man mir mit Rücksicht auf den Umstand, daß ich vieles in denselben Gehörige bereits in meinen früher erschienenen literärgeschichtlichen Arbeiten umständlicher erörterte, billiger Weise nicht übel deuten; ich habe an den betreffenden Orten auf diese Arbeiten zurückverwiesen, und setze voraus, daß wohlwollende Leser, welche diesem Werke ihre freundliche Theilnahme zuwendeten, auch den Verweisungen auf das an anderen Orten Gesagte ihre gütige Beachtung nicht versagen werden. Im Übrigen sind störende Auslassungen allenthalben vermieden worden, und wie ich annehmen zu dürfen glaube, wird ein Blick auf das Inhaltsverzeichniß lehren, daß man in diesem Buche ein sachlich Ganzes

vor sich habe. Eine nebenher zur gleichzeitigen Veröffentlichung vorbereitete Schrift „über Wesen und Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart" bot mir Gelegenheit und Anlaß, Mehreres, was im vorliegenden Buche bloß angedeutet oder nur vorübergehend erwähnt werden konnte, einläßlicher zu erörtern; es sei mir gestattet, auf die bezügliche Schrift als eine Ergänzung zu den einschlägigen Partien dieses Buches zu verweisen.

Unter die vorausgegangenen Arbeiten, auf welche ich mich im vorliegenden Buche zurückbezog, gehört die im verflossenen Jahre erschienene Geschichte der nachtridentinischen katholischen Theologie Deutschlands, zu welcher ich am Schlusse dieses Buches einige unliebsam übersehene Druckversehen nachgetragen habe. Daß ich mich in der genannten Arbeit auf die Darstellung der nachtridentinischen Epoche beschränkte, wird sich vermuthlich von selber zurechtlegen und rechtfertigen, wenn die gelehrte Gesellschaft, in deren Auftrag ich die Geschichte der neueren katholischen Theologie abfaßte, ihre Publicationen über die mittelalterliche Geschichte der Wissenschaften, über das spätere Mittelalter namentlich, folgen lassen wird; die sonstigen Eigenthümlichkeiten der genannten Arbeit werden kaum einer Entschuldigung bedürfen, sondern einfach aus der Beschaffenheit des mir zur Bearbeitung vorliegenden Stoffes zu erklären sein. Eine sogenannte universalgeschichtliche Darstellung war in einer vom Hauptstrome der nachtridentinischen Lehr= und Wissenschaftsthätigkeit so sehr abseits gelegenen Partie, wie die Geschichte der nachtridentinischen Theologie Deutschlands ist, nicht füglich anwendbar; zudem handelte es sich in einer ersten Bearbeitung derselben vor Allem einmal darum, ersichtlich zu machen, was in jener Epoche auf deutschem Boden geleistet oder zu leisten versucht wurde. Ich habe mich übrigens keineswegs auf eine bloße Zusammentragung literargeschichtlichen Stoffes beschränkt, sondern mir die ganz bestimmte Aufgabe gesetzt, den successiven Übergang der katholischen Theologie Deutschlands aus dem Zeitalter der scholastischen Bildung und confessio=

nellen Polemik in ihr jetziges Stadium aufzuzeigen, und auch alle einzelnen Momente und Zwischenstufen dieses Überganges kenntlich zu machen. Diese Aufgabe glaube ich in der That gelöst zu haben, und muß wünschen, daß die „Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands" von diesem Gesichtspuncte aus aufgefaßt und beurtheilt werden möge; ich will meinerseits, wenn sich hiezu je Gelegenheit ergeben sollte, gerne das Mögliche für wünschenswerthe Änderungen und Besserungen an dem erwähnten Buche aufbieten.

In Bezug auf den vorliegenden Schlußband der Geschichte der Apologetik und Polemik habe ich schließlich noch zu bemerken, daß derselbe bereits im Sommer des verflossenen Jahres nahezu vollendet war, und an der Fassung des Ganzen nachträglich nichts mehr geändert wurde. Geist und Tendenz der Arbeit anbelangend, habe ich mir zur Aufgabe gesetzt, den Wünschen und Bedürfnissen Solcher zu dienen, welche an der christlich-apologetischen Aufgabe der Gegenwart ein wissenschaftliches Interesse nehmen, und wünsche, daß die in diesem Buche enthaltenen Zusammenstellungen und Ausführungen als Beitrag zu einer geschichtlichen Orientirung über die Functionen der christlich-kirchlichen Apologetik, einer freundlichen Beachtung sich empfehlen mögen. Ich selber bin weit davon entfernt, die mit der Ausarbeitung dieses Werkes übernommene Aufgabe im vorliegenden Schlußbande für beendet zu halten; ich fühle vielmehr lebhaft, daß ich dem Anfange weit näher stehe, als dem Ende, indem die geschichtliche Orientirung eben erst den Unterbau einer wissenschaftlichen und systemmäßigen Ausführung bildet, die überdieß durch eine Reihe vorausgehender Einzelarbeiten vorzubereiten wäre. Ich habe es dem Willen und Entscheid eines Höheren anheimzustellen, ob und inwieweit ich mich zur weiteren Fortführung der mit diesem Buche vorläufig geschlossenen Aufgabe für berufen erachten darf, die man wol mit Recht nicht nur als eine zeitgemäße, sondern auch als eine der dankbarsten und ergiebigsten ansehen darf, und an

deren Entrichtung zur Herstellung eines lebendigen Contactes zwischen der überlieferten kirchlichen Theologie und dem neuzeitlichen Wissenschafts- und Bildungsstreben unabweislich gegangen werden muß. — Das am Schlusse des Buches angefügte Sachregister soll dazu dienen, die in den fünf Bänden des Werkes zerstreut vorkommenden Materien unter gewissen Hauptgesichtspuncten und Schlagworten zusammenzuordnen, nebstbei auch das Auffinden einiger erheblicherer Einzelheiten, die sich in den Inhaltsverzeichnissen der einzelnen Bände nicht ersichtlich machen ließen, zu erleichtern.

Inhaltsverzeichniß.

Eilftes Buch.

Der Kampf der christlichen Gläubigkeit wider die neuzeitliche Bestreitung des christlich-kirchlichen Offenbarungsglaubens und seiner geschichtlichen Unterlagen; Genesis und Entwickelung der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik und des neuzeitlichen speculativen Religionsbegriffes.

Zwölftes Buch.

Der Kampf der christlichen Gläubigkeit wider den theologischen Rationalismus auf dem Felde der biblischen Kritik. Zusammenhang der biblischen Wissenschaft und Kritik mit dem Gesammtstande der neuzeitlichen Bildung und gelehrten Forschung; Verhältniß der christlichen Theologie zu den Ergebnissen der neuzeitlichen Naturkunde, Sprach- und Geschichtsforschung, Versuche einer tieferen Begründung und sachgemäßen Erweiterung der christlich-theologischen Forschung auf dem Grunde des neuzeitlichen Bildungslebens.

Eilftes Buch.

Der Kampf der christlichen Gläubigkeit wider die neuzeitliche Bestreitung des christlich-kirchlichen Offenbarungsglaubens und seiner geschichtlichen Unterlagen; Genesis und Entwickelung der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik und des neuzeitlichen speculativen Religionsbegriffes.

§. 789.

Das Lehrsystem des christlich-kirchlichen Supranaturalismus bildet ein in sich zusammenhängendes Ganzes, welches auf die Idee eines dynamischen Wechselverkehres zwischen Gott und der freien Creatur gebaut ist, und die christliche Heilsidee zu seinem Mittelpunct und Brennpunct hat. Die nähere Analyse dieser Idee gliedert sich in die Lehren von der göttlichen Heilssubstanz, Heilswirkung und Heilsvermittelung; die Heilssubstanz oder substanzielle Wirklichkeit des göttlichen Heiles stellt sich im Gottmenschen Christus als fleischgewordenen Worte des Ewigen dar, die von dieser substanziellen Wirklichkeit des Heiles ausgehende Heilswirksamkeit ergibt den theologischen Begriff der christlichen Heilsgnade, das sachliche Mittel der Gnadenspendung ist das christliche Sacrament. Die gegen das katholische Kirchenthum ankämpfenden Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts zerschlugen das katholische System der christlichen Heilsvermittelung, und behielten von den Sacramenten der Kirche bloß jene der Taufe und des Abendmales bei, deren Bedeutung

und Wirksamkeit sich ihnen in dem Grade abschwächte, als sie, das Äußere von dem Inneren, die sichtbare Ordnung von der geistigen unsichtbaren schroff abscheidend, sich auf den Begriff einer mystischen Gemeinschaft des inneren Menschen mit Gott zurückzogen, die im Glauben ergriffen durch sich selber und unabhängig vom Wollen und Thun des aus sich selber völlig und in aller Weise schlechthin unvermögenden Menschen das Heil des Glaubenden sicher stellt. Der hieraus resultirende rigide und überspannte Supranaturalismus rief zunächst im Schooße des Calvinismus eine Reaction entgegengesetzter Art hervor; die Arminianer bestritten nicht bloß die calvinische Lehre von der Gnadenwahl und Unwiderstehlichkeit der Gnadenwirkung, sondern neigten sich unverkennbar zu einer mehr oder weniger pelagianisirenden Auffassung der christlichen Gnadenlehre hin. Einer ihrer hervorragendsten Theologen, Simon Episcopius, begann bereits auch die Schriftgemäßheit der kirchlich-orthodoxen Dreieinigkeitslehre in Zweifel zu ziehen, und neigte sich zu einer subordinatianistischen Auffassung derselben hin; er hielt es übrigens für überflüssig, eine genauere dogmatische Erklärung der Schriftlehre über die göttliche Trinitätslehre zu geben, und rieth, einfach bei den Terminen der Schrift stehen zu bleiben. Die Hauptsache sei, den Sohn Gottes zu ehren und seine Gebote zu befolgen, nicht aber, diese oder jene dogmatische Vorstellung von seiner Person zu haben. Äußerungen solcher Art finden sich auch bei Limborch, der übrigens sich auf das ausdrücklichste gegen die Lehre des Socinus erklärt, und dieselbe im Widerspruche mit der von der Schrift gelehrten Vorweltlichkeit und Gleichewigkeit des göttlichen Sohnes mit dem ewigen Vater findet. Die Socinianer glaubten noch an die übernatürliche Geburt und an eine höhere übermenschliche Würde Jesu, läugneten aber die Gottheit Jesu, und erklärten die Lehren von der Trinität, von Fegefeuer, Ohrenbeichte, absoluter Prädestination, stellvertretender Genugthuung Christi zusammt jener vom tausendjährigen Reiche und mehreren anderen als Bethörungen der Menschen durch den Teufel [1]. Sofern sie auf ein sogenanntes vernünftiges Christenthum drangen und eine Ausscheidung aller ihnen

[1] Vgl. Völkel de vera religione libri quinque, quibus praefixus est Jo. Crelli, Franci, liber de Deo et ejus attributis, ita ut unum cum illis opus constituat. Rakau 1633.

nicht zusagenden Lehren des christlichen Supranaturalismus aus dem christlichen Lehrbegriffe versuchten [1]), ist ihr Standpunct wesentlich der rationalistische, und ihr entnüchtertes Lehrsystem die nächste Übergangsstufe zum reinen Deismus.

Die Auflehnung der Remonstranten gegen die calvinistische Gnadenlehre führte unter den holländischen und französischen Reformirten zu umständlichen Erörterungen über diesen Gegenstand, welche sich mit den bald darauf im katholischen Belgien und Frankreich ausgebrochenen Streitigkeiten über die Gnadenlehre mehrseitig berühren. Die Gomaristen beschuldigten die Arminianer des Semipelagianismus; der mit Grotius befreundete Schulrector zu Leyden Gerard Joh. Voß suchte zu Gunsten der Arminianer vermittelnd einzutreten, und trat mit seiner Geschichte der pelagianischen Streitigkeiten hervor [2]), in welcher er nicht undeutlich zu verstehen gab, daß die augustinische Lehre von der Vorherbestimmung den älteren Kirchenlehrern unbekannt gewesen sei, und daß man nicht berechtiget sei, die Arminianer für Semipelagianer zu erklären. Der Widerspruch, auf welchen er mit diesen seinen Behauptungen bei den Gomaristen stieß, veranlaßte ihn zu nachträglichen beschwichtigenden Erklärungen und mildernden Auslegungen seiner ursprünglichen Ansicht; er verwarf förmlich die Lehren der Semipelagianer, und behauptete, niemals gesagt zu haben, daß Augustinus durch seine Vorherbestimmungslehre den älteren Lehrern widerspreche. Augustinus habe zu der schon von den älteren Vätern gelehrten freien Gnadenwahl bloß dieß hinzugefügt, daß die Gnade durch einen unbedingten Rathschluß Gottes dem einen mehr und kräftiger angeboten werde, als dem anderen. — Auch Grotius trat vermittelnd in den Streit zwischen den Gomaristen und Arminianern ein, obschon er sichtlich zu den Letzteren hinneigte; er suchte zu zeigen, daß die Lehren der Arminianer mit den von der alten Kirche an

---

[1]) Vgl. Andr. Wissowatii Religio naturalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus, 1685.

[2]) Historiae de controversiis, quas Pelagius ejusque sectatores moverunt. Leyden, 1618. 2. Aufl.: Amsterdam, 1655. Vgl. Schröckh's Kirchengesch. Bd. XV, S. 162 ff. — Über die im 17ten Jahrhunderte katholischerseits erschienenen einschlägigen Arbeiten vgl. meine Schrift über Suarez Bd. I, S. 296, Anm. 1.

den Pelagianern verurtheilten Irrthümern nichts gemein hätten[1]), daß der Streit, ob die Prädestination der Voraussicht der guten Werke vorhergehe oder nachfolge, eine bloße Schulfrage sei und schon vom Papste Cölestin für überflüssig erklärt worden sei, glaubt übrigens, daß beide Ansichten sich mit einander vermitteln lassen[2]). Der göttliche Wille sei auch dann, wenn er durch die Voraussicht der guten Handlungen bedingt ist, die eigentliche, ja einzige Ursache der Prädestination; übrigens könne Gott in gewissen Fällen sich einzig durch die Voraussicht der Wirksamkeit gewisser Mittel und Gnaden bestimmen lassen, dieselben dem Menschen zu ertheilen, umgekehrt in anderen Fällen unwirksame Gnaden ertheilen, von denen er voraussieht, daß sie unter den gegebenen Umständen nicht nützen werden. Grotius anerkennt die unwiderstehliche Macht der gratia efficax, will aber dabei auch das Interesse der menschlichen Willensfreiheit gewahrt wissen.

Diese letzteren Äußerungen des Grotius gehören einer Epoche seines Lebens an, in welcher er durch nähere und vertrautere Bekanntschaft mit den Leistungen der katholischen Schulen einen Standpunct über den streitenden Religionsparteien seines Vaterlandes gewonnen hatte. Daß die Gomaristen, welche ihren Gegnern pelagianisirende Tendenzen vorwarfen, mit den altkirchlichen Bestreitern des Pelagianismus nicht zusammenstimmten, war ihm zwar vom Anfange her klar; seine anfänglichen Bedenken waren aber nicht bloß gegen den excessiven Supranaturalismus der Gomaristen, sondern gegen jenen Augustin's selber gerichtet, der ihm als eine Art Neuerung und als ein Abgehen von der durch die griechischen und orientalischen Väter vertretenen altchristlichen und altkirchlichen Anschauungsweise erschien, für welche später noch einmal Cassian und Faustus von Riez eingestanden wären. Bossuet[3]) wirft R. Simon vor, seine ähnlich lautenden Anschauungen von Grotius und den Arminianern entlehnt zu haben, welche letztere übrigens

---

[1]) Disquisitio, num Pelagiana sint ea dogmata, quae nunc sub eo nomine traducuntur. Paris, 1622.

[2]) De absoluto reprobationis decreto. Sive conciliatio dissentientium de re praedestinaria et gratia opinionum. Amsterdam, 1640.

[3]) Defense de la tradition et des Saints Pères. Liv. VI, chap. 6 ff. — Vgl. Bd. IV, S. 717 ff.

nichts anderes behaupteten, als was vor ihnen Calvin und seine ersten Schüler, freilich in ganz entgegengesetzter Absicht, behauptet hatten. Während nämlich die Arminianer im Augustinismus eine von den Anschauungen der älteren Lehrer abweichende Neuerung erblickten, nahm Calvin die in seinem Sinne verstandene Lehre Augustin's für die Erneuerung und Wiederherstellung der reinen und ursprünglichen evangelischen Lehre, und meinte, daß die damit nicht vereinbaren Äußerungen anderer patristischer Auctoritäten eben nur als Abweichungen von der ächt evangelischen Lehre genommen werden könnten [1]). Gegen diese Ansicht ist das schon an einem früheren Orte [2]) erwähnte Werk Isaak Habert's gerichtet, der nebstbei auch die Behauptung des Jansenius widerlegen wollte, es seien die mysteriösen Tiefen der christlichen Gnadenlehre von den griechischen Vätern nicht einmal geahnt worden, so daß man ohne viele Mühe die gesammte Lehre der Semipelagianer aus den Schriften des Origenes und der übrigen griechischen Väter ableiten könne. Sofern nun auch R. Simon einen Dissens zwischen Augustinus und den Vätern vor Augustinus annahm, fiel die Aufgabe, welche sich Bossuet in seinem gegen Simon gerichteten Werke setzte, mit jener der Schrift Habert's zusammen; Beide wollten den Consens der alten Kirchenlehrer nachweisen, nur mit dem Unterschiede, daß Habert die griechischen Väter wegen der ihnen zur Last gelegten Nichtübereinstimmung mit Augustinus, Bossuet den Augustinus wegen seiner angeblichen Abweichung von den älteren Lehrern der Kirche zu vertheidigen hatte. Habert's Werk verbreitet sich in drei Büchern über die Lehren von der Nothwendigkeit der Gnade, von den Arten und Wirksamkeiten der Gnade, von der Heiligungsgnade und ihren Wirkungen, Rechtfertigung und Verdienst; bezüglich aller dieser Lehrpuncte soll die Übereinstimmung der griechischen Väter mit den lateinischen und mit der doctrina communis der katholischen Schulen nachgewiesen werden. Bossuet nahm gleichfalls auf alle diese Lehrpuncte Rücksicht, gieng jedoch im Hinblick auf die Anschauungen seines der Annäherung an die Arminianer und Socinianer verdächtigen Gegners mit besonderer Ausführlichkeit auf die Augustinischen Lehren von

---

[1]) Über Calvin's bezügliche Äußerungen sammt Bellarmin's Erwiderungen vgl. Bd. IV, S. 481 f.

[2]) Vgl. Bd. IV, S. 729, Anm. 1.

der Erbsünde und Gnadenwahl ein, um sie als die ächtkirchlichen und von der gesammten altchristlichen Vergangenheit bezeugten Lehren nachzuweisen; so daß, während bei Habert das Verhältniß zwischen Freiheit und Gnade die Grundlage und den Ausgangspunct der Untersuchung abgibt, Bossuet's Erörterungen eigentlichst das Verhältniß von Sünde und Gnade zu ihrem Mittelpuncte haben. Von Beiden aber wird die katholische Auffassung der bezüglichen Lehren als die einzig richtige und einzig zulässige vorausgesetzt; der Calvinismus erscheint bei Habert als eine Erhöhung der Gnade auf Kosten der Natur, der pelagianisirende Arminianismus bei Bossuet als ein mit der christlichen Gläubigkeit unverträgliches Extrem entgegengesetzter Art.

Die Lehren und Anschauungen der griechischen Väter — lehrt Habert — bilden ein großes Ganzes, welches mit sich selbst und mit der Gesammtlehre der Kirche in schönster Übereinstimmung steht. Die Beschlüsse der dritten carthaginensischen Synode gegen Pelagius und Cölestius sind von der griechischen Kirche ohne Anstand angenommen worden, und haben bei den Griechen dogmatisches Ansehen, wie aus den von Zonaras, Balsamon und anderen griechischen Lehrern abgefaßten Commentaren über sie hervorgeht. Die ökumenische Synode von Ephesus droht Jenen, welche zu den Irrlehren des Cölestius öffentlich oder privatim sich bekennen, mit Absetzung und Bann. Die griechischen Väter lehren vollkommen im Geiste jener Sätze, welche von der Kirche gegen die pelagianische Irrlehre festgestellt worden sind. Sie unterscheiden genau zwischen dem, was dem Menschen und den Engeln von Natur aus eignet, und was ihnen durch die Gnade verliehen wird; als den lebendigen Quell aller Gnade sehen sie Christus an, Cyrill von Alexandrien nennt Christum die zweite Wurzel des menschlichen Geschlechtes, durch welche wir in die verlorne Unsterblichkeit wieder eingesetzt werden. Alle Gerechten vor Christus haben, wie Clemens Alexandrinus und Gregorius Nazianzenus lehren, im Glauben an ihn vor Gott Gerechtigkeit erlangt. Die griechischen Väter kennen mit den lateinischen einen fünffachen Stand der menschlichen Natur in deren Verhältniß zur Gnade, den status naturae purae, naturae integrae, justitiae originalis, naturae lapsae, naturae reparatae. Sie anerkennen das übernatürliche Wesen des Glaubens; sie lehren, daß ohne Gnade auch die natürlichen Wahrheiten sich nicht sicher

und irrthumslos erkennen lassen, keinesfalls aber die übernatürlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens. Daß der Glaube aus der Gnade seinen Anfang nehme, ist einstimmige Lehre der griechischen Väter, wie aus den Aussprüchen von Justinus M., Irenäus, Clemens Alex., Origenes, Gregorius Thaumaturgus, Basilius, Gregor Naz. hervorgeht. Daß Chrysostomus mit den angeführten Auctoritäten übereinstimme, geht aus einer Stelle seiner vierten Homilie zu Ephes. c. 2 hervor; nicht minder aus seiner Erklärung zu Apgsch. 16, 14. In gleicher Weise läßt sich die natürliche Nothwendigkeit der Gnade zum Wollen und Vollbringen des Guten, zur Erfüllung der natürlichen Gebote, zur Verdienung des ewigen Lebens mit zahlreichen Aussprüchen der griechischen Väter belegen. Daß man zum Empfange der Gnade durch die Gnade disponirt werden müsse, lehren alle griechischen Väter, und Chrysostomus mit ihnen; wenn Chrysostomus an einigen Stellen [1]) den Anfang des sittlich guten Wollens vom Willen selber abzuleiten scheint, so will er damit, wie die meisten Erklärer annehmen, nur der deterministischen Auffassung der Gnade entgegentreten. Bei einer in seinen Homilien zum Hebräerbriefe vorkommenden Stelle aber [2]) möchte die Erklärung nicht ausreichen, und wird füglich anzunehmen sein, daß Chrysostomus von der durch das vorausgehende gute Verhälten der Gottbegnadeten zu verdienenden Gnade der Beharrung reden wolle. Gegen die dreiste Behauptung, daß Chrysostomus die Kraft des Widerstandes gegen die Versuchung ausschließlich oder doch vornehmlich im selbsteigenen Willen des Menschen suche, läßt sich eine ganze Reihe von Stellen anführen, in welchen er das Gegentheil versichert, und das siegreiche Bestehen des Kampfes gegen das Böse nicht als Wirkung unserer Anstrengung (*οὐ τῆς ἡμετέρας τὸ πρᾶγμα σπουδῆς*), sondern ganz als Gottes Werk (*τῆς τοῦ θεοῦ χάριτός ἐστι τὸ πᾶν.* Hom. 15 in Act.) darstellt. In seiner Homilie de paralytico per tectum demisso sagt er, daß der Mensch ohne Gnade nicht einmal einer geringen Versuchung widerstehen könne; an einer anderen Stelle (Hom. 24 in 1 Cor.) erklärt er, daß es keine einzige Versuchung gebe, welcher die Kraft des

---

[1]) Text derselben in Habert's Theol. Patr. Graec. Lib. I, c. 24, §. 5.

[2]) *Ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν.* Hom. 12 in Hebr.

Menschen aus sich selber ohne Gnadenbeistand gewachsen wäre. — Die griechischen Väter kennen die Begriffe der wirkenden und mitwirkenden, vorausgehenden, begleitenden und nachfolgenden Gnade, sie wissen gleich den lateinischen Vätern und Theologen zwischen der gratia efficax und sufficiens zu unterscheiden; dieß Letztere erhärtet Habert aus verschiedenen Aussprüchen der griechischen Väter, namentlich aber aus den Auslegungen derselben zu Jes. 5, 4; Sprichw. 1, 24; Jerem. 7, 13; Matth. 11, 21; 23, 37; Apgsch. 7, 51; Röm. 2, 4 u. s. w. Freilich geht aus diesen Auslegungen zugleich hervor, daß die calvinische Theologie für ihre Art der Unterscheidung zwischen der voluntas Dei antecedens und consequens in der Theologie der griechischen Väter keine Anhaltspuncte finde; so wenig als für die Läugnung der Wahlfreiheit des menschlichen Willens, dessen wahlfreies Können bei ihnen allüberall als Suppositum und Correlat der göttlichen Gnade erscheint.

Bossuet [1]) gibt zu, daß die griechischen Väter, welche vor den pelagianischen Streitigkeiten schrieben, sich über die Erbsünde und Gnade hin und wieder minder genau ausdrückten; sie sagen manchmal, daß die Kinder ohne Sünde sind, daß wir uns die göttliche Gnade verdienen müssen. Diese Behauptungen klingen, nach ihrem strengen Wortlaute genommen, geradezu häretisch; sie lassen aber auch eine mit dem Geiste der katholischen Lehre verträgliche Auslegung zu, und diese wird die richtigere, dem Sinne ihrer Urheber entsprechende sein. Denn die rechtgläubigen Väter wollten gewiß nicht anders, als im Sinne der kirchlichen Lehre, verstanden werden; diese ist aber, obschon sie keinen reellen Zuwachs an Wahrheit erhielt, doch im Laufe der Jahrhunderte fast in allen Puncten präciser geformt und in ihren einzelnen Bestimmungen genauer und schärfer durchgebildet worden, daher es geradezu ein Widersinn wäre, von der späteren, entwickelteren Lehrexposition sich auf die ältere, minder entwickelte zurückziehen zu wollen. Dieß wollten auch jene späteren griechischen Väter nicht, auf welche man sich der augustinischen Lehre gegenüber zu berufen pflegt; denn sie hielten sich den Arianern gegenüber gleichfalls an die entwickeltere und ausgebildetere Ausdrucksweise des Athanasius, und vermieden jene der älteren Lehrer, eines Justinus, Origenes, Dionys von Alexandrien und Anderer,

[1]) Defense etc. Liv. VI sqq.

deren Redeweisen von den Arianern mißbraucht wurden. Die Lehren über die Erbsünde und Gnade wurden hauptsächlich in der abendländischen Kirche durchgesprochen, die griechisch-morgenländische Kirche aber von den pelagianischen Streitigkeiten nur oberflächlich berührt; demnach stellt in Bezug auf die durch die pelagianischen Streitigkeiten beregten Fragepuncte die augustinische Lehre die entwickeltere kirchliche Lehrform dar, deren Bestimmungen somit auch in Auffassung und Beurtheilung der minder bestimmten oder das eine und andere Mal scheinbar sogar widersprechenden Äußerungen der griechischen Väter als maßgebend anzusehen sind. Es würde aller Geschichte widersprechen, wenn man aus dem Vorkommen solcher Äußerungen schließen wollte, daß der Orient je irgend einmal pelagianisch gedacht habe. Wie wären damit die Verdammungen des Pelagianismus auf den Concilien der orientalischen Kirche zu vereinbaren? Grotius und R. Simon meinen, der Orient hätte eine andere Ansicht von der Erbsünde gehabt, als die occidentalische Kirche; aber die Declarationen der orientalischen Concilien waren ja jenen der abendländischen Kirche, den Beschlüssen der carthaginensischen Synode, den Decreten der Päpste Innocenz, Zosimus, Cölestin entlehnt! Auch Nestorius bekannte sich anfangs zur Lehre von der Erbsünde; der Papst Cölestin wirft ihm wegen seines nachfolgenden Abgehens von dieser Lehre vor, sich von den Traditionen seiner Vorfahren, des Sisinnius, Atticus und Johannes (Chrysostomus) entfernt zu haben. Des Chrysostomus wird auch in einem gegen die Pelagianer gerichteten Rundschreiben des Papstes Zosimus in ehrenvoller Weise gedacht. Julian von Eclanum glaubte sich allerdings auf Chrysostomus als Bestreiter der Erbsünde berufen zu können; Augustinus wies ihm aber nach, daß die bezügliche Stelle [1]) nicht ein Zeugniß wider die Erbsünde, sondern für dieselbe enthalte, und zeigte bei dieser Gelegenheit zugleich, in welchem Sinne man, der widersinnigen Ansicht der Pelagianer entgegen, die ungetauften Kinder mit Chrysostomus für unschuldig halten müsse. Die heutigen Pelagianer sehen ein, daß die Versuche der alten Pelagianer, den Chrysostomus zu dem ihrigen zu machen, nicht angehen; mit Recht drängte Augustinus, ihm irgend eine Stelle zu weisen, in welcher Chrysostomus auch nur mit einer Sylbe andeute, daß die Erbsünde

---

[1]) Vgl. Bd. II, S. 570, Anm.

in der freiwilligen Nachahmung der Sünde Adams bestehe. Die neuen Pelagianer glauben indeß nachweisen zu können, daß Chrysostomus bloß eine Propagation der Strafe ohne Propagation der Schuld und Sünde Adam's lehre. Aber in Hom. X in Rom., auf welche man sich beruft, ist ja ausdrücklich von der Vererbung einer *κακία* oder malignitas die Rede, unter welcher nichts anderes, als die Concupiscenz gemeint sein kann; Chrysostomus irrte nur darin, daß er die (aus der ererbten Sterblichkeit erklärte) Begierlichkeit unmittelbar für das Wesen der Erbsünde zu nehmen schien, woraus aber nur so viel sich ergibt, daß er keinen völlig ausgebildeten Begriff vom Wesen dieser Sünde hatte. Also Chrysostomus glaubte an die kirchliche Lehre von der Erbsünde; dasselbe gilt von den Vätern vor ihm, deren mehrere, von Justinus angefangen, von Bossuet umständlich vorgeführt werden. Clemens Alexandrinus räth wol einmal gelegentlich, man möge sich mit dem Taufen der Kinder nicht beeilen, da sie ohne Sünde seien; allein dasselbe räth auch Tertullian, der doch gewiß an die Erbsünde glaubte; also muß die bezügliche Äußerung Beider in einem anderen Sinne, nämlich als Freisein von der Schuld einer persönlichen Sünde genommen werden. Ähnliches gilt von den Äußerungen Gregor's von Nazianz und Gregor's von Nyssa über die Unschuld der Kinder. Unter den griechischen Lehrern ist an dem einzigen Theodoret mit Recht Anstoß zu nehmen; seine halb und halb pelagianisirende Auslegung der Stelle Röm. 5, 12 ist geradezu sinnlos: „Der Tod ist auf alle Menschen übergegangen, weil (*ἐφ' ᾧ*) Alle gesündiget haben; denn niemand ist wegen der Sünde des Stammvaters, sondern jeder nur wegen seiner eigenen Sünde sterblich". Aus dieser Stelle würde, wofern sie in pelagianischem Sinne verstanden sein wollte, folgen, daß die Kinder dem Tode nicht unterworfen seien. Eben deßhalb ist es aber sehr zweifelhaft, ob Theodoret das sagen wollte, was die neuen Pelagianer ihm unterlegen. Jedenfalls hat er es aber darin versehen, daß er das vielbesprochene *ἐφ' ᾧ* (nach Augustinus in quo, scil. Adamo) mit den Pelagianern im Sinne von eo quod verstand. Übrigens ist auf Theodoret in diesem Puncte um so weniger Gewicht zu legen, als es sich klar zeigt, daß er, der sonst in seinen Interpretationen nur den Chrysostomus gleichsam verkürzt widergibt, hier augenscheinlich von der durch Chrysostomus repräsentirten Tradition abgeht, und sich von der Exegese der Pelagianer

beeinflussen läßt, wie er denn auch in der christologischen Frage sich von nestorianischen Einflüssen nicht ganz frei zu erhalten wußte. Photius schloß sich bezüglich Röm. 5, 12 der Auslegung des Theodoret an, feiert aber daneben Augustinus als Sieger über den Pelagianismus; demgemäß muß man annehmen, daß er, in seiner Bibliotheca eine Schrift des Theodor von Mopsveste belobend, entweder gar nicht wußte, daß dieselbe gegen Augustinus gerichtet sein sollte, oder, wofern er es wußte, gegen seine eigene Überzeugung dem heiligen Augustinus Lob zollte. [1])

---

[1]) Die Frage, ob die älteren Kirchenlehrer vor Augustinus die Lehre von der Erbsünde gekannt und zu derselben sich bekannt haben, wurde von der Zeit an, wo eine von den Arminianern ausgehende freiere Denkrichtung sich Bahn brach, zwischen den Protestanten selber lebhaft discutirt. Der englische Theolog Daniel Whitby (+ 1726), anfangs ein eifriger Gegner der neuen freieren Richtung, schloß sich derselben später, wie in anderen Puncten, so auch betreffs der Lehre von der Erbsünde an, und verwickelte sich in einen lebhaften Streit mit Dr. Jonathan Edwards, der den strengen Supranaturalismus der calvinischen Orthodoxie vertrat, und die Richtigkeit der Behauptung Augustin's über die Einstimmigkeit der ersten christlichen Jahrhunderte betreffs der Lehre von der Erbsünde vertheidigte. Eine der auf diesen Streit bezüglichen Schriften Whitby's (de imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum), die von Semmler neu herausgegeben wurde, sucht die von G. J. Voß angeführten Zeugnisse des christlichen Alterthums theils durch eine abweichende Auslegung, theils durch andere ihnen entgegengestellte Aussprüche der Kirchenväter zu entkräften. Semmler selber fand in Augustin's Lehre nur eine weitere Fortbildung der eigenthümlichen Anschauungen der ihm vorausgegangenen africanischen Lehrer Tertullian, Cyprian, Arnobius und Optatus, von welchen die Lehrer der übrigen Kirchen, der griechischen namentlich, nichts gewußt hätten. Auf Whitby's und Semmler's Seite tritt auch der Kirchenhistoriker M. Schröckh (Kirchengesch. Bd. XIV, S. 386 ff.); er meint weder bei Chrysostomus, Clemens Alex., Origenes und anderen griechischen Lehrern, noch auch selbst bei Irenäus und Tertullian eine wirkliche und unzweideutige Bezeugung der Lehre von der Erbsünde finden zu können. Bei Irenäus will es Schröckh bedünken, als ob dessen Äußerungen über den Verlust, den wir in Adam erlitten, durch die fast pelagianisirende Schilderung des menschlichen Freiheitsvermögens fast wieder aufgehoben werden. Diese scheinbare Incongruenz erklärt sich nach Wörter (d. christl. Lehre üb. Freiheit u. Gnade v. d. apostol. Zeiten bis auf Augustinus. Freiburg, 1856; S. 168 f.) einfach daraus, daß Irenäus den Begriff der Willensfreiheit ausschließlich im Gegensatze zu den Lehren der Gnostiker

§. 790.

Ger. J. Voß war im Allgemeinen für die Übereinstimmung der ersten christlichen Jahrhunderte in den, die kirchlichen Dogmen über Sünde und Gnade betreffenden Lehrstücken eingestanden, glaubte jedoch in Augustin's Lehre von der Gnadenwahl eine den älteren Lehrern unbekannte Anschauungsweise erkennen zu müssen. Wenn man diese befragt hätte, wie es komme, daß die zum Heile nothwendige Gnade bei dem Einen mehr Erfolg, als bei dem Anderen habe, warum sie den Einen wirklich bekehre, während Andere

---

entwickelte, ohne ihn zur Lehre von der Erbsünde und vom Erbübel in ein näheres Verhältniß zu setzen. In Bezug auf die von Schröckh aus Tertullian (de baptismo, c. 18) ausgehobene Stelle, in welcher die Unschuld des Kindesalters als ein Grund zur Verschiebung der Taufe in ein späteres Lebensalter angeführt wird, gesteht Wörter (a. a. O., S. 403 ff.) zu, daß bei Tertullian ein Widerstreit zwischen seiner dogmatischen Überzeugung von der Nothwendigkeit der Taufe und seinen sittlich-praktischen Ansichten zu Tage trete; als Grund der Verschiebung werde aber von Tertullian nicht die Sündelosigkeit, sondern die Unmündigkeit des Kindesalters und der damit verbundene Mangel einer Garantie für die treue Bewahrung der Taufgnade geltend gemacht. Bei Clemens Alex., bemerkt Wörter weiter (a. a. O., S. 183 ff.), lasse sich zwar der Begriff der Erbsünde nicht positiv nachweisen, eben so wenig aber auch aus seinen Worten eine Läugnung desselben folgern. Origenes hingegen lehre ausdrücklich, daß der Mensch von Geburt an unrein sei (a. a. O., S. 205 ff.); und als Grund dessen werde in seinen späteren Schriften die Abstammung von dem gefallenen ersten Menschen angegeben. Wie in Bezug auf diese Lehrer, läßt sich Wörter auch bezüglich aller übrigen voraugustinischen Lehrer und Väter, deren Äußerungen im Puncte der Erbsünde von älteren oder neueren protestantischen Theologen und Dogmenhistorikern beanstandet werden, auf eine genaue und sorgfältige Darlegung ihrer wahren Meinung ein; dahin gehören seine Nachweisungen über die Lehrmeinung des Athanasius (S. 285 ff.), Cyrill v. Jerusalem (S. 298, unter Verweisung auf Touttée), Hilarius v. Poitiers (S. 491—498). Bei den drei großen kappadocischen Lehrern: Basilius und den beiden Gregoren, geht er auf die Lehre von der Erbsünde nicht speziell ein, deutet aber an, daß die Hamartiologie und Charitologie bei denselben verhältnißmäßig wenig entwickelt sei; eben deßhalb könne aber aus ihnen nichts zu Ungunsten der betreffenden traditionellen Lehren der Kirche gefolgert werden — im Gegentheile hätte die folgerichtige Entwickelung der bei ihnen sich findenden Lehransätze nur auf den Augustinismus hinleiten können.

unbekehrt bleiben, so würden sie geantwortet haben, daß dieß aus dem freien Willen derjenigen, denen die Gnade geboten wird, zu erklären sei. Nicht bloß die Semipelagianer, sondern auch ein großer Theil derjenigen, die mit Augustinus in der Verwerfung des Semipelagianismus einig waren, seien mit Augustin's decretum salvandi absolutum nicht einverstanden gewesen, und hielten dasselbe entweder für etwas Ungewisses oder für etwas völlig Irriges, jedenfalls für eine neue Lehre, die man nicht dem Volke predigen dürfe. Thomassin nimmt an diesen Äußerungen großen Anstoß, und sieht in denselben einen Nachhall der oben erwähnten und von Bossuet getadelten Äußerungen des Grotius; er erklärt sie für ein Attentat auf das kirchliche Ansehen des großen Lehrers Augustinus und auf die Beständigkeit der rechtgläubigen Überlieferungen, so wie auf die kirchlichen Dogmen von der gratuita praedestinatio und gratia efficax. Demgemäß unternimmt er zu zeigen, daß Augustinus in dem berührten Puncte sich keiner Neuerung schuldig gemacht habe [1]); er will dieß erhärten: 1. aus der allgemeinen und durchgängigen Übereinstimmung der orientalischen und occidentalischen Kirche in allen anderen Lehrpuncten; 2. aus der Übereinstimmung der griechischen Väter und Concilien mit Augustinus in der Vertheidigung der dem göttlichen Wirken zukommenden Initiative in Allem, was auf das Heil und auf das Gute sich bezieht (in initiis quantuliscunque boni), so wie in der Bekämpfung aller Reste pelagianisirender und semipelagianisirender Tendenzen; 3. aus den Lehransichten und Aussprüchen der voraugustinischen oder mit Augustinus gleichzeitigen Lehrer und Väter beider Kirchen. Der Nachweis des Consenses dieser Väter mit Augustinus reducirt sich ihm auf die Erweisung dreier Puncte: 1. daß alle Väter die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade anerkennen, und den Anfang des Glaubens, der Bekehrung und alles heilsamen Wollens von Gott ableiten; 2. daß sie den göttlichen Beschluß der Rettung und Beseligung zuhöchst einzig im gnadenvollen Erbarmen begründet sehen; 3. daß sie der Gnade Gottes eine mit der praedestinatio gratuita harmonirende Wirksamkeit zuschreiben. Um aber diesen Consens der Väter unter sich und mit dem größten unter ihnen, mit Augustinus,

---

[1]) Dogm. theolog. Tom. II, Lib. IX. Vgl. über das citirte Werk Bd. IV, S. 723 f.

herauszufinden, müsse man den richtigen Begriff von der Wirksamkeit der Gnade haben, der weder bei den Anhängern der praedeterminatio physica, noch bei den Congruisten zu finden sei, sondern in der Lehre von der delectatio victrix sich darbiete. Diese Lehre ist eben jene der Väter selber, und erklärt die allmächtige Wirksamkeit der Gnade, ohne der menschlichen Freiheit Eintrag zu thun, von der nur behauptet wird, daß ihr die Macht und Weisheit Gottes unendlich überlegen sei, so daß der Mensch dem vereinigten Andrange der von Gott zur Lenkung oder Umstimmung des menschlichen Willens aufgebotenen sanften und rauhen, milden und strengen, von Innen und Außen applicirten Mittel nicht zu widerstehen vermöge, sondern sich freiwillig dem Impulse der göttlichen Gnade ergebe. Auf Grund dieser Vorbemerkungen geht nun Thomassin die Väter im Einzelnen durch, von Clemens Romanus und Ignatius M. angefangen, bis herab zu Hieronymus, Chrysostomus und Cyrillus Alexandrinus. Am ehesten scheinen ihm Gregor Naz. und Basilius, so wie unter den Lateinern Hilarius und Ambrosius, bezüglich der einen oder anderen Stelle einer mildernden Auslegung zu bedürfen, was im Hinblicke auf viele andere entschiedene und entscheidende Äußerungen dieser Väter mit vollem Rechte zu beanspruchen sei. Athanasius und Chrysostomus gelten Thomassin als ganz besonders hervorragende Zeugen für die Lehre von der praedestinatio gratuita und der damit zusammenhängenden Lehre von der gratia praeveniens. Um die wahre Meinung der griechischen Kirche in diesem Puncte unzweideutig und zweifellos zu ermitteln, nimmt er auch auf die liturgischen Gebete und ascetischen Schriftsteller der griechischen Kirche ausführlich Bezug. Im Allgemeinen gilt ihm der Schluß: da alle Väter den Anfang des Glaubens aus der Gnade ableiten, so haben sie eben hiemit auch die Lehre von der gratuita praedestinatio anerkannt. Die scheinbaren Abweichungen einzelner Lehrer von der gemeinen Tradition erklären sich durch den Gegensatz zu bestimmten von ihnen bekämpften fatalistischen, manichäisch-dualistischen oder sonst irgendwie mit dem Begriffe der Willensfreiheit confligirenden Richtungen, und werden durch andere unzweideutige Äußerungen derselben Lehrer hinlänglich compensirt. Die von Thomassin versuchte Harmonisirung der mannigfaltigen Aussprüche der Väter in Betreff der christlichen Gnadenlehre ist im Principe ganz gewiß eine richtige, und in Bezug auf einzelne Zeugen

der altchristlichen Tradition auch nahezu erschöpfend. Gleichwol entspricht das von Thomassin Gebotene in seinen Einzelheiten dem heutigen Stande der Frage nicht mehr. Der Unterschied von heute und dazumal besteht darin, daß Thomassin, wie auch Bossuet, die einzelnen Aussagen der Kirchenväter nur nach ihrem Verhältniß zum Lehrganzen der Tradition, nicht aber nach ihrem Zusammenhange mit den Lehrsystemen der einzelnen Väter in's Auge faßte. Sofern nun die Zeugnisse der Väter nicht bloß nach ihrer Beziehung zum Gesammtbewußtsein der Kirche, sondern zugleich auch aus ihrem Zusammenhange mit der individuellen Denkart der einzelnen Zeugen gewürdiget werden sollen, wird die Lösung der Frage heute complicirter sein, als ehedem; wie man deutlich ersehen kann, wenn man z. B. das Wenige, was Thomassin zur Charakteristik des Gnadenbegriffes Justin's M. beibringt, mit den umständlichen Erörterungen zusamenhält, in welchen Wörter in seinem schon genannten Werke[1]) mit Beziehung auf die über den Geist der Lehre Justin's aufgestellten Behauptungen Semisch's, F. Chr. Baur's und Ritschl's die Sache in's Reine zu bringen sucht, und in der That auch glücklich erlediget. Dasselbe gilt von Thomassin's Anführungen aus Irenäus und Origenes; die ausführlichen Digressionen Wörter's über Origenes kommen wol schließlich auf dasselbe Resultat hinaus, welches Thomassin aus der Beleuchtung einiger weniger Stellen ableitet — aber welcher Unterschied in der beiderseitigen Behandlung der Frage! Was Thomassin einfach asserirt, ist bei Wörter durch eine umständliche Beleuchtung und Vergleichung einer Reihe von Stellen aus den verschiedensten Schriften des Origenes sorgfältig motivirt; während Thomassin durch die an des Origenes Aussprüche applicirte Distinction zwischen der praedestinatio ad gratiam und praedestinatio ad gloriam, welche letztere allein bei Origenes vom menschlichen Freiheitsgebrauche abhängig gemacht werde, den Origenes gegen den Vorwurf pelagianisirender Tendenzen schützt[2]), eruirt Wörter durch das von ihm angewendete prüfend

[1]) Vgl. Wörter a. a. O., S. 113—140.

[2]) Im Gegensatze zu Petavius, welcher (Dogm. theol. Tom. I, lib. IX, c. 3, n. 5) den Origenes höchst geringschätzig behandelt, hebt ihn Thomassin in der auszeichnendsten Weise hervor; Hieronymus habe ihn als Lehrer der Kirchen nach den Aposteln genannt, Cassiodor von ihm gesagt: Ubi bene, nemo melius.

vergleichende Verfahren [1]), daß die Anschauungen des Origenes über das Verhältniß von Freiheit und Gnade allerdings im Grunde der Schrift und kirchlichen Tradition wurzeln, aber nicht zu einer vollkommenen Einheit mit sich selber vermittelt, nicht vollkommen durchgebildet und fertig seien. Auch bei Hieronymus [2]) stellt sich die Sache nicht so einfach, als Thomassin annimmt; der Prädestinationsbegriff des Hieronymus ist kein anderer, als der corrigirte origenistische, der einfach nur die durch Reflexion auf die menschliche Willensfreiheit bedingte moralische Seite an demselben hervorhebt, die von Augustinus aber betonte mysteriöse Unergründlichkeit des göttlichen Prädestinationsbeschlusses bei Seite läßt. Eben so ist es dem Hieronymus keineswegs gelungen, das Verhältniß zwischen Freiheit und actueller Gnade zu einem vollkommen klaren und harmonisch vermittelten gedankenmäßigen Ausdrucke zu bringen; obschon er die absolute Wirksamkeit der Gnade entschiedenst betont, drückt er sich doch über den Antheil des freien Willens am Heilswerke hin und wieder so aus, als ob der Wille einen von der Gnade unabhängigen Antheil an demselben hätte, er faßt in seinem Denken das Verhältniß zwischen Gnade und freiem Willen, so zu sagen, allzu quantitativ auf. Auch die Erklärung der Sündlichkeit des Menschen ist bei Hieronymus nicht ohne Gebrechen; er leitet sie von der Gebrechlichkeit des Fleisches als solchen ab, woraus jedoch strenge genommen folgen würde, daß der menschlichen Natur auch in ihrer ursprünglichen ungeschwächten Beschaffenheit, an sich genommen, das Sündigen kaum vermeidlich wäre, sofern es nicht durch die Gnade inhibirt wird. Wenn nun andererseits Hieronymus zur Erklärung der actuellen Sündhaftigkeit der jetzigen Menschennatur so entschieden auf die uns inhärirende Sünde Adam's recurrirt, und somit in der Erbsünde den eigentlichen und tiefsten Grund der verdorbenen Sündlichkeit aller Adamskinder erblickt, so sieht dieß fast einem Vergessen des vorausgehend angegebenen Erklärungsgrundes der menschlichen Sündhaftigkeit ähnlich; der Begriff der Gebrechlichkeit des Fleisches als solchen, und jener der erbsündlichen Verderbtheit stehen in seinem Denken unvermittelt nebeneinander. Übrigens tritt das von Thomassin so entschieden

[1]) A. a. O., S. 201—283.

[2]) Vgl. Wörter, S. 649—741.

betonte Gewicht und die Bedeutsamkeit der kirchlichen Tradition durch die Aufdeckung der in der subjectiven Denkvermittelung der einzelnen altchristlichen Lehrer sich vorweisenden Mängel erst in ihr volles Licht; und weit entfernt, daß diese Mängel den Glaubenden an der Existenz einer einstimmigen Lehrtradition der allgemeinen Kirche irre machen könnten, lassen sie dieselbe vielmehr als etwas von den subjectiven Denkvermittelungen unabhängig Bestehendes erscheinen, das, in seiner substanziellen Integrität vom Anfang her gesetzt, allerdings auch einer Entwickelung unterworfen war, und im Laufe dieser Entwickelung ohne Alteration, Mehrung oder Minderung seines substanziellen Gehaltes sich distincter gliederte und formirte; woraus sich dann weiter auch erklärt, wie bei den früheren Lehrern manche unbefangen gebrauchte Rede- und Vorstellungsweisen vorkommen, welche mit der ausgebildeteren begrifflichen Fassung und Terminologie nachfolgender Zeiten sich nicht mehr vertrugen und deßhalb vermieden oder corrigirt, oder doch näher begränzt und bestimmt wurden.

Da Thomassin in dem Begriffe der delectatio victrix das ausgleichende Medium der mannigfaltigen Fassungen und Ausführungen der christlich-kirchlichen Gnadenlehre fand, so erübriget noch in Kürze bemerklich zu machen, wie er jenen Begriff verstanden wissen wollte und begründen zu können glaubte [1]). Unter der delectatio victrix ist das siegreiche Überwiegen der gottgewollten Freude am Guten über jeden entgegenstehenden natürlichen oder sinnlichen Reiz und Antrieb zu verstehen. Das siegreiche Überwiegen des heilsamen guten Wollens ist ein aus der vereinigten Wirksamkeit aller von Gott aufgebotenen Mittel resultirendes Ergebniß, welches durch innere und äußere, angenehme und schmerzliche, erfreuende und erschütternde Einflüsse und Eindrücke aller Art herbeigeführt wird. Die biblische Begründung dieser Art, den Begriff der gratia efficacissima zu vermitteln, findet Thomassin in den Stellen Oseas 2, 6 ff.; 5 Mos. 30, 1. 2.; Jesai. 19, 20. 22; Dan. 3, 32. 37. 41; Ezech. 6, 9; 16, 61; 20, 32. 33; Jerem. 20, 7. Die gesammte Geschichte der Menschheit und der in ihrer Abfolge erkennbare Plan der göttlichen Führung und Leitung ist ein Beleg oder vielmehr ein Commentar zu dem erwähnten Begriffe der gratia efficacissima,

---

[1]) O. c., Tom. II, Lib. X.

die eben nichts anderes ist, als die dem Wesen des gefallenen Menschen angepaßte Kunst Gottes, der von ihm abgeirrten Menschenherzen sich wieder zu bemächtigen, um sie zum Heile zurückzuführen. Dieser Begriff der Gnade wird bestätiget durch die Aussprüche und Bekenntnisse der Heiligen Gottes aus der älteren und neueren Zeit, eines Augustinus, Gregorius M., Bernardus, Carolus Borromäus, einer heiligen Theresia u. s. w. Diese finale Gesammtwirkung aller einzelnen Einwirkungen Gottes auf den Menschen ist das augustinische adjutorium quo in seinem Unterschiede vom adjutorium sine quo non, welches letztere von den einzelnen Gnadenwirkungen, jeder für sich genommen, gilt, während das adjutorium quo die Gnade der perseverantia finalis bedeutet. Nur das adjutorium quo ist unwiderstehlich, das adjutorium sine quo non kann sich in Folge menschlicher Unfügsamkeit oder Unzulänglichkeit auch unwirksam erweisen, es gibt keine determinatio ad singulos actus bonos.

Durch diese Art der Vermittelung zwischen den einander bekämpfenden Gegensätzen des Bannezismus und Congruismus wurde das speculative Problem der Lehre von der Gnadenwirkung aus dem Gebiete scholastischer Behandlungsart auf das anthropologische und psychologisch-ethische Gebiet hinübergespielt. Wir haben an einem anderen Orte über das Verhalten der älteren Schulen zu dieser veränderten Behandlungsart berichtet [1]), und begnügen uns hier damit, den Wendepunct angedeutet zu haben, welcher aus der älteren theologischen Speculation in die neuere religionsphilosophische Behandlung der überlieferten christlichen Glaubenswahrheit hinüberleitet.

§. 791.

Thomassin hat für sein großes Werk die christliche Incarnationsidee zum Ausgangspunct genommen, die ihn auf die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften zurückleitet; damit erschließt sich ihm das tiefere theologische Verständniß der christlichen Offenbarungsidee, von der er ausgegangen, und die nunmehr in ihrer synthetischen Ableitung und Begründung aus dem göttlichen Denken und

[1]) Vgl. m. Schr. üb. Fr. Suarez Bd. I, S. 313—320; Bd. II, S. 231 ff.

Wollen zu ihrer vollen und erschöpfenden Darstellung gelangt. Dieser seiner allgemeinen Anlage gemäß ist das Werk ein dreigliedriges Ganzes[1]); sein Standpunct der christlich-platonische auf augustinischer Grundlage; Thomassin erkennt in der Incarnation eine erhabenste Offenbarung und Bewahrheitung der göttlichen Allmacht, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit; sie ist die dem Wesen des gefallenen Menschen angepaßte Hilfethätigkeit Gottes, Christus selber das dem gefallenen Geschlechte verständlich gemachte und in faßliche Nähe gerückte ewige Gesetz, seine heilige Menschheit das lebendige Gefäß und Organ des göttlichen Lebens, das durch ihn der Menschheit eingepflanzt werden sollte. Die Incarnation war nothwendig, um das menschliche Geschlecht in Gott und nach Gottes Bild zu erneuern, und ihr die in Adam verlorne Gerechtigkeit und Unsterblichkeit in und durch Christus vermöge der von ihm ausgehenden göttlichen Lebensmittheilung zuzuwenden; Christus sollte, nachdem der natürliche Stammvater des menschlichen Geschlechtes den Unsegen seiner Schuld auf seine Nachkommen vererbt, in höherem Sinne Stammhaupt des menschlichen Geschlechtes werden, und das Erbe himmlischer Segnungen im Geschlechte heimisch machen. Die Menschwerdung Christi war durch den Sündenfall Adam's bedingt; wäre die Incarnation ohne Rücksicht auf Adam's Sünde beschlossen gewesen, so hätte dem menschlichen Geschlechte vom Anfange her das durch die Incarnation ihm zuzuwendende adjutorium quo oder die gratia invicta geeignet, bei deren Walten der Sündenfall gar nicht hätte eintreten können. Christi Person ist eine göttliche, und der Glaube an die göttliche Würde Christi als des menschgewordenen eingebornen Sohnes Gottes constante Tradition der Kirche. Die Lehre von einer Mehrheit der Personen in der göttlichen Wesenheit tritt schon im Alten Testamente kenntlich hervor, und blieb selbst außerhalb des Bereiches der Offenbarungsgeschichte nicht verborgen, was sich übrigens einfach und ungezwungen daraus erklärt, daß die heiligen Traditionen der Patriarchen und des erwählten Volkes, namentlich die Weisheitslehren eines David, Salomo und der Propheten, eine über den Bereich der erwählten Träger des Offenbarungsglaubens hinausreichende Verbreitung er-

[1]) Tom. I: De incarnatione. — Tom. II: De Deo et Dei proprietatibus. — Tom. III: Residui de Deo ac Christo tractatus.

langten. Sollten z. B. die von Abraham durch Ismael abstammenden Araber, die Themaniten namentlich, von der heiligen Erblehre der Familie Abraham's nichts vernommen und in ihrem Kreise fortgepflanzt haben? Die nächsten Anwohner der Israeliten, die Phönizier, verbreiteten die zu ihnen gelangten tieferen Erkenntnisse der hebräischen Weisheit im Occident und Orient; die am rothen Meere angesiedelten Idumäer, von deren berühmten Weisen in der Schrift die Rede ist, sind eine phönizische Colonie. Man hat sich daher nicht zu wundern, wenn man selbst in den religiösen und philosophischen Lehren der Heidenvölker Beziehungen auf die christliche Dreieinigkeitslehre entdeckt. Demgemäß sind auch die in der platonischen Lehre vom göttlichen *νοῦς* und von der göttlichen Weltseele ausgedrückten Anklänge an das christliche Dogma aus jenen heiligen Traditionen der Hebräer abzuleiten; nichts zu erwähnen von den christianisirenden Lehren der späteren heidnischen Platoniker, deren Denken augenscheinlich von der bereits allverbreiteten christlichen Religion beeinflußt war. Athanasius klagt darüber, daß die Arianer in der Erkenntniß der göttlichen Dreiheit hinter Plato und dessen Jüngern zurückgeblieben seien.

Haben aber nicht vielleicht die vornicänischen Väter insgemein über die göttliche Dreieinigkeit incorrect gedacht? Thomassin unternimmt eine Rechtfertigung der Rechtgläubigkeit der vornicänischen Väter im Puncte der Dreieinigkeitslehre, und geht der Reihe nach zuerst die lateinischen, dann die griechischen Väter durch. Petavius [1]) hatte den Tertullian beschuldiget, die Ewigkeit der persönlichen Existenz des Logos zu läugnen, und denselben als eine derivatio et portio des Ganzen, das der Vater ist, zu fassen, womit Gott als Körperwesen erklärt werde. Wir haben an einem früheren Orte angegeben, wie dieser letztere Vorwurf, die dem Tertullian zur Last gelegte Annahme einer Körperlichkeit Gottes, von Bossuet abgewiesen wurde [2]); hier wollen wir aus Thomassin's Munde die Antwort auf den ersteren Vorwurf, die zeitliche Entstehung der persönlichen Concretheit des Logos betreffend, vornehmen. Thomassin erklärt die erwähnte Läugnung der Ewigkeit der Person des Logos für eine bloß scheinbare, deren wahrer Sinn aus dem Contexte sich

[1]) Dogm. theol. Tom. II, c. 5, n. 1—4.

[2]) Vgl. Bd. IV, S. 712.

ergebe[1]); Tertullian wolle den Hermogenes widerlegen, welcher der Materie das beilegte, was nicht einmal dem göttlichen Sohne zukomme, nämlich das Ungezeugtsein und Ungeborensein. Hermogenes habe, will Tertullian sagen, seinen Widersinn so weit getrieben, daß er der Materie nicht nur jene Ewigkeit, welche dem Sohne und heiligen Geiste zukommt, sondern eine solche Ewigkeit, die selbst nicht dem Vater als solchem, sondern einzig der Gottheit als solcher zukomme, beilegte. Daraus ergebe sich denn im Sinne Tertullian's eine doppelte Ewigkeit in Gott, eine Ewigkeit der Ungezeugtheit, und eine Ewigkeit der in vorweltlicher Zeit aus dem ungezeugten Vater hervorgegangenen Hypostasen des Sohnes und Geistes. G. Bull[2]) verzichtete darauf, die bezügliche Stelle Tertullian's in dessen Schrift gegen Hermogenes in rechtgläubigem Sinne zurechtzulegen, und meint, Tertullian habe sich gegen seine Überzeugung zu einem Zugeständniß an Hermogenes bezüglich der zeitlichen Entstehung des Sohnes Gottes herbeigelassen, um daraus zu deduciren, daß um so weniger die Materie Gott gleichewig sein könne. Prudentius Maranus[3]) kehrt zu der bereits von Bellarmin versuchten Auslegung der erwähnten Stelle zurück[4]), und meint, daß daselbst gar nicht vom Sohne Gottes, sondern vom geschaffenen Universum die Rede sei[5]). Wie verhält es sich aber mit anderen Äußerungen

---

[1]) Adv. Hermogenem, c. 3.

[2]) Vgl. Bd. IV, S. 712, Anm. 6.

[3]) Divinitas Dom. nostr. Jesu Christi manifesta in Scriptura et Traditione (Paris, 1746) Lib. IV, c. 12.

[4]) Die Stelle lautet wörtlich: Deus substantiae ipsius nomen i. e. divinitatis, Dominus vero non substantiae, sed potestatis: substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus; postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt, in quae potestas Domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est Dominus: quia et Pater Deus est, et Judex Deus est, non tamen ideo Pater et Judex semper, quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et filius non fuit, quod judicem et qui Patrem Dominum faceret. Sic et Dominus non ante ea, quorum Dominus existeret, sed Dominus tantum futurus quandoque, sicut pater per filium, sicut judex per delictum, ita et Dominus per ea quae sibi servitura fecisset.

[5]) In neuerer Zeit ist man davon abgegangen, alle einzelnen Stellen Ter-

Tertullian's in seiner Schrift gegen Praxeas, wo er ausdrücklich zu sagen scheint, daß die Personification des göttlichen Logos mit dem Ausspruche des göttlichen Schöpferwortes zusammenfalle? Und nicht bloß Tertullian, sondern auch verschiedene andere vornicänische Väter äußern sich auf ähnliche Weise; Jurieu[1]), und nach ihm Souverain[2]), folgerten hieraus, daß die Coincidenz der Personwerdung des Sohnes und heiligen Geistes mit der Weltschöpfung gemeine Lehre der vornicänischen Väter gewesen sei. Thomassin fertiget diesen Punct kurz ab, und meint, daß bei den älteren Vätern keine Spur einer solchen Vorstellungsweise sich finde, und daß sie erst nach Irenäus und Clemens Alexandrinus hin und wieder aufgekommen sein möge. Dieser Behauptung wird von Maranus entschiedenst begegnet; er deutet auf eine Reihe von Stellen bei Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Clemens Alex., Tertullian, Hippolytus, Novatian, Methodius und Lactantius hin, welche von einem Heraustreten des Sohnes aus dem Vater im Acte der Weltschöpfung reden. Nun hat aber bereits Petavius darauf aufmerksam gemacht, daß dieselbe Redeweise sich auch bei nachnicänischen Vätern und Kirchenschriftstellern, bei Zeno von Verona, Marius Victorinus und sogar noch bei Rupert von Deutz finde, und Bull hebt überdieß hervor, daß sie selbst von einigen eifrigsten Bekämpfern des Arianismus nicht mißbilliget worden sei. Dieß ist denn nun doch ein unverkennbarer Fingerzeig, bemerkt Maranus, daß die bezüglichen Äußerungen der citirten vornicänischen Väter eine ganz andere Deutung zulassen als jene, welche ihnen von Jurieu und Souverain unterlegt wird[3]). Augenschein-

---

tullian's im orthodoxen Sinne zurechtlegen zu wollen, und begnügt sich damit, aus der Mehrzahl derselben die wahre und eigentliche Meinung Tertullian's zu entnehmen. Vgl. Schwane, vornicänische Dogmengesch., S. 163.

[1]) Vgl. Bd. IV, S. 713 f.

[2]) Le Platonisme devoilée, ou Essai touchant le Verbe Platonicien. Cologne, 1700. Später übersetzt unter dem Titel: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, 1782.

[3]) Die Brüder Ballerini wundern sich, daß selbst Petavius in Bezug auf den von ihm strenge getadelten Zeno von Verona nicht dahin kam, sich zu fragen, ob die bei einem nachnicänischen Autor vorkommende Redeweise in dem Sinne, wie Petavius sie auslegte, verstanden werden könne. Vgl.

lich ist in ihnen die operatio und manifestio des Sohnes und Geistes ad extra gemeint; wenn nun diese Selbstoffenbarung beider göttlichen Hypostasen ad extra in den Anfang der Zeit fällt, so ist damit ein vorzeitliches Sein derselben ad intra indicirt, in welchem sie dem Vater gleichewig existirten. Aus dem Verhältniß, in welches sie, nach Außen wirkend, zu dem in sich beharrenden göttlichen Vater treten, erklärt sich sodann auch der scheinbare Subordinatianismus bei einzelnen der vornicänischen Väter, der mit Unrecht auf die immanenten Wesensverhältnisse der Gottheit bezogen wird, da er rein nur die ökonomische Trinität betrifft. Besonderes Gewicht legt in diesen Beziehungen Thomassin auf Novatian's Ausführungen, durch welche zunächst Tertullian's Lehre, als deren Auszug sie gewissermaßen zu gelten haben, weiter aber überhaupt der vornicänische Glaube der Kirche im Allgemeinen in die rechte Beleuchtung gestellt werde. Maranus ist damit einverstanden, und weist des Näheren nach, wie bei Novatian die Gleichwesigkeit und Coäternität des Sohnes mit dem Vater auf das Entschiedenste ausgedrückt sei, und letzterem nur „quadam ratione", nämlich sofern er Originationsprincip des Sohnes ist, eine Priorität vor dem Sohne zugesprochen werde[1]). Auch Arnobius und Lactantius werden von Thomassin und Maranus, von letzterem ausführlich gegen Petavius und Clericus, ja selbst gegen Bull und Hieronymus, in Schutz genommen, obschon Maranus nicht umhin kann, zu gestehen, daß Lactantius in seinen Äußerungen über den göttlichen Logos einer wohlwollenden Auslegung bedürftig sei, die man ihm indeß nicht versagen könne, weil er augenscheinlich Manches von dem, was er sagte, nicht sagen wollte, und nur durch gewisse Denkverwickelungen in intricaten und schwierigen Fragen zu übelklingenden Äußerungen hingetrieben wurde.

---

die zweite der Dissertationes praeviae in den von den Ballerini herausgegebenen Sermones S. Zenonis Veronensis (Verona, 1739). Abgedr. in Zaccaria's Thesaur. theol. III, S. 160—184.

[1]) In neuester Zeit ist die dem Novatian zugeschriebene Schrift de trinitate zusammt der Frage über den muthmaßlichen Verfasser derselben zum Gegenstande einer eindringlichen Untersuchung gemacht worden von H. Hagemann in dessen Werke: Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma i. d. ersten 3 Jahrh. (Freiburg, 1864.) S. 371–410.

§. 792.

Das Wichtigste war jedoch die Prüfung der Aussprüche und Lehrmeinungen der vornicänischen griechischen Väter, die sowol ihrer Zahl nach, als auch, weil sie der Zeit nach den lateinischen Vätern vorangiengen, und die Anschauungen der letzteren beeinflußten, ungleich bedeutender in's Gewicht fallen. Wir haben es hier zunächst und vornehmlich mit Jenen zu thun, welchen zur Last gelegt wurde, die christliche Lehre vom Sohne Gottes mit Vorstellungsweisen, die der platonischen Philosophie oder auch dem philonianischen Systeme entlehnt waren, versetzt zu haben. Diese Beschuldigung wurde zuerst durch die arminianischen Theologen ausgesprochen, welche in dieser Versetzung der einfachen Schriftlehre mit speculativen Elementen und Theoremen den Anfang der kirchlichen Dogmenbildung fanden, und demzufolge die dogmatisch definirten Lehren der Kirche von der göttlichen Dreieinigkeit und von der göttlichen Person und Würde Christi für das Product eines Processes hielten, der durch Vermischung der einfachen Schriftlehre mit fremdartigen Elementen herbeigeführt worden sei. Petavius gab zu, daß durch die von der griechischen Philosophie zum Christenthum herübergekommenen Väter platonische und philosophische Elemente in die Lehrexpositionen der vornicänischen Väter hineingebracht worden seien; hebt aber zugleich hervor, daß das anti-arianische Bekenntniß der Kirche durch älteste Zeugen der kirchlichen Lehrtradition, welche vor jenen platonisirenden Vätern schrieben, durch einen Clemens Romanus, Pastor Hermä, Ignatius M., Polykarp sicher gestellt sei. Von den Unitariern oder Socinianern wurden diese Zeugnisse bestritten, und demgemäß nicht blos der kirchlich-dogmatische Lehrbegriff, sondern auch das ihm zu Grunde liegende kirchliche Bekenntniß von Christus als ewigem Sohne Gottes und von der gleichwesigen göttlichen Dreieinigkeit als ein von der einfachen Schriftlehre abgehendes Erzeugniß späterer Zeit dargestellt. In dieser Anschauungsweise begegneten sich die Socinianer mit den Neu-Arianern, die gegen Ende des 17ten Jahrhunderts sich besonders in England bemerklich machten [1]), und durch ihre Bestreitung des kirchlich-orthodoxen

---

[1]) Vgl. Bd. IV, SS. 706 u. 725 ff.

Bekenntnisses eine nicht geringe Bewegung hervorriefen. Die bekanntesten unter ihnen sind Whitby, anfangs ein eifriger Gegner der Socinianer und Neuerer, der aber später völlig in ihr Lager überging[1], der aus Frankreich nach England geflüchtete Souverain, dessen schon genannte Schrift über den Platonismus der Kirchenväter[2]) von dem Jesuiten Baltus bekämpft wurde[3]), Samuel Clarke[4]), der später zu einer Art Widerruf sich verstand, und über die ganze Frage Stillschweigen beobachtete[5]); auch Cudworth gab durch ein, seinem true intellectual system eingeschaltetes Capitel über die Trinität[6]) Anstoß. Clarke's und Souverain's Schriften wurden später, erstere durch Semmler[7]), letztere durch Löffler[8]), in deutschen Übersetzungen bekannt gemacht, wodurch die Gegenschriften Keil's gegen Souverain[9]), J. F. Seiler's gegen Clarke[10]) hervorgerufen wurden.

---

[1]) Disquisitiones modestae in clarissimi Bulli defensionem fidei nicaenae. — Neben Whitby traten auch andere Bekämpfer Bull's hervor: Tractatus tres, quorum qui prior Ante-Nicaenismus dicitur, is exhibet testimonia Patrum Ante-Nicaenorum. In secunda brevis responsio ordinatur ad D. G. Bulli defensionem Synodi Nicaenae. Authore Gilberto Clarke Anglo. Argumentum postremi: Vera et antiqua fides de divinitate Christi explicata et asserta contra D. Bulli judicium eccl. cathol. etc' Per Anonymum. A. D. 1695.

[2]) Vgl. Oben S. 22, Anm. 2.

[3]) Defense des SS. Pères accusez de Platonisme. Paris 1711. In neuer Auflage unter verändertem Titel: Puretè du christianisme ou le christianisme n' a rien emprunté à la philosophie païenne. Lyon, 1838.

[4]) The scripture-doctrine of the trinity. London, 1712. 1717.

[5]) Gegenschriften wider Clarke: Bennet, a discourse of the everblessed Trinity in Unity; with an examination of Dr. Clarke's Scripture-Doctrine of the Trinity. London, 1718. — Waterland, a vindication of Christ's Divinity. Being a defense of some queries relating to Dr. Clarke's scheme of the holy Trinity. In answer to a clergyman in the country. Cambridge, 1719.

[6]) De Trinitate christiana et platonica digressio (Lib. IV, p. 604 sq., ed. Mosheim).

[7]) Frankfurt u. Leipzig, 1774.

[8]) Züllichau, 1782.

[9]) De doctoribus veteris ecclesiae a culpa corruptae per platonicas sententias Theologiae liberandis. Exercitt. I et seqq. Leipzig, 1793 ff.

[10]) De difficultatibus Arianismi subtilioris, praesertim Clarkiani. Erlangen, 1774.

Katholischer Seits wurde das von Petavius ausgesprochene strenge Urtheil über den sogenannten Platonismus der vornicänischen Väter durch die nachfolgenden Vertheidiger der Integrität der kirchlichen Lehrtradition bedeutend eingeschränkt. Bossuet[1]), Thomassin, Baltus sahen in jenen Vätern nicht bloß gleich Petavius Zeugen des in der Kirche aus apostolischer Zeit unverändert fortgeerbten rechtgläubigen Bekenntnisses über Christus und die göttliche Dreieinigkeit, sondern suchten auch die subjectiven Vorstellungsweisen der genannten Väter über diese Lehrstücke nach Thunlichkeit als richtig gedachte zu erweisen. Ihnen schloß sich Prudentius Maranus an, der in seinem schon genannten Werke über die Gottheit Christi [2]) nebst Anderem auch die vielfach ventilirte Frage über den sogenannten Platonismus der Kirchenväter neuerdings einer genaueren Prüfung unterzog, und die Lehraussprüche derselben nochmals im Einzelnen sorgfältig durchgieng. Petavius hatte den Justinus M. als denjenigen namhaft gemacht, welcher zuerst unter den Vätern platonische oder philosophische Ideen zur Verdeutlichung der christlichen Logoslehre angewendet und hiedurch in subordinatianistische Redeweisen sich verwickelt habe; als Beleg hiefür citirt Petavius einige Stellen aus dem Dialogus cum Tryphone, in welchen von den Theophanien des Alten Testamentes die Rede ist, und der Logos als derjenige bezeichnet wird, dessen sich der ewige Vater bedient habe, um Gott zu versichtbaren und in der Welt zu wirken. Maranus findet in diesem Gedanken nichts Verfängliches; augenscheinlich sei es Justin darum zu thun, seinem jüdischen Gegner das Zugeständniß abzugewinnen, daß eine vom ewigen Vater verschiedene und über alles Geschaffene erhabene, somit göttliche Persönlichkeit sich in den Theophanien des Alten Testamentes manifestirt habe. Der Logos erscheint da nicht als Diener, sondern als Offenbarer der Gottheit, der selber göttlich, die an sich verborgene Gottheit sichtbar gemacht hat. Derselbe Gedanke — fährt Maranus fort — findet sich auch bei Tertullian und Novatian, und schien sich den Vätern als eine angemessene Vorstellungsart gegenüber den Gnostikern und anderen Gegnern zu empfehlen, welche die alttestamentliche Offenbarung entweder verwarfen, oder ausschließlich von

---

[1]) Vgl. Bd. IV, S. 713 ff.

[2]) Vgl. Oben S. 21, Anm. 3.

Gott dem Vater, oder einem Engel der nicht Gott ist, ableiteten. Wenn Petavius ferner bei Tatian daran Anstoß nimmt, daß derselbe den Logos in seinem vorweltlichen Sein *δύναμις λόγου* nennt, und hieraus folgert, daß Tatian dem Logos in dessen vorweltlichem Sein ein bloßes Sein der Kraft nach, nicht aber der Person nach zuschreibe, so übersieht er, daß Tatian denselben Ausdruck auch von dem in der Welt und unter den Menschen in Fleischeshülle erschienenen Logos gebrauche. Bei dieser Gelegenheit macht Maranus auf eine andere Eigenthümlichkeit im Sprachgebrauche des Tatian aufmerksam; Tatian rede bald vom *λογος*, bald von der *δυναμις λογου;* unter ersterem versteht er Gottes Schöpferwort, unter letzterer den hypostatischen Logos oder Sohn Gottes. Daraus erklärt sich, wie er den Logos aus dem Willen des Vaters hervorgehen, und zugleich mit den Creaturen entstehen lassen könne, ohne deßhalb die vorweltliche Existenz des Sohnes Gottes läugnen zu wollen. Er nennt den *λογος* oder das Schöpferwort das *ἔργον πρωτότοκον* des schaffenden Vaters, nicht als ob dieses *εργον* Geschöpf wäre, sondern in jenem Sinne, in welchem Athenagoras das aus Gott hervorgegangene Wort als idea und actus der Dinge faßt. Nun findet freilich Petavius aus dieser Auffassung des Athenagoras heraus, daß derselbe den Logos für die Vernunft des Vaters zu halten scheine, und damit dem Sabellianismus ziemlich nahe komme. Dieser Vorwurf trifft den Athenagoras völlig unverdient; er lehrt, Vater und Sohn seien Ein Geist d. i. Eine Substanz, und zwar so, daß der Vater im Sohne, der Sohn im Vater sei, womit wol die discrete Persönlichkeit Beider hinlänglich angedeutet ist. Athenagoras sagt, daß die Welt durch den Sohn geschaffen sei, weil Vater und Sohn Eins seien. Damit ist ausgedrückt, daß der Sohn war, ehe die Welt geschaffen wurde; also hat er nicht erst mit der Schöpfung angefangen, eine dem Vater consubstanziale Person zu sein. Auch Theophilus von Antiochien hat sich dieses letzteren Irrthums nicht schuldig gemacht; die von Petavius angeführte Stelle[1]) würde, wenn sie den gerügten Irrthum enthalten sollte, zugleich besagen, daß Vater und Sohn auch nach der Schöpfung nicht persönlich von einander unterschieden waren. Auch Irenäus bleibt bei Petavius nicht ungetadelt; Petavius findet die „Dienstleistung"

---

[1]) Ad Autolycum II, 15.

des Sohnes und des heiligen Geistes bei der Schöpfung anstößig, während sie im Sinne des Irenäus verstanden eben nur die numerische Einheit der in drei Personen subsistirenden göttlichen Substanz beweist. Des schaffenden Vaters sei es unwürdig gewesen, sagt Irenäus, sich zum Schaffen gleichsam einer Hilfe von Außen zu bedienen; also müssen Sohn und Geist, mittelst deren er wirkte, ihr Sein innerhalb der göttlichen Wesenheit haben. Souverain verirrt sich so weit, daß er den Irenäus zu Genossen Jener machen will, welche Christum erst durch das übernatürliche Empfangen der heiligen Jungfrau vom heiligen Geiste entstehen lassen. An Clemens Alex. tadelt Petavius, daß derselbe an einer Stelle [1]) den Logos die dem höchsten und einzigen Allherrscher nächststehende (*προσεχεστάτη*) Natur nennt. Daß jedoch damit nicht eine von der göttlichen Natur des Vaters verschiedene Natur gemeint sei, geht unzweifelhaft aus dem Contexte hervor; dem Logos werden ja die höchsten, wahrhaft göttlichen Eigenschaften und die innigste unzertrennliche Gemeinschaft mit dem göttlichen Vater beigelegt. Also hat man unter der „*φυσις*" des Logos entweder seine Persönlichkeit, wie dieß nach Petavius' eigenen Anführungen bei anderen Vätern öfter vorkommt, oder noch besser die Subsistenz der göttlichen Natur im Sohne zu verstehen. Die Äußerungen des Hippolytus über das vorweltliche Sein des Logos lauten jenen bei Tatian und Tertullian ähnlich, und müssen daher in ähnlichem Sinne zurechtgelegt werden. Mit besonderer Wärme nimmt sich Maranus des Origenes an, den er nicht nur gegen die Ausstellungen des Petavius, sondern auch gegen die ihm unrichtig und befangen dünkende Auffassung von Seite Huet's in Schutz nimmt. Die hierauf bezüglichen Erörterungen füllen einen nicht unbeträchtlichen Theil des Werkes des Maranus, und gehen alle wider die Gotteslehre und Christologie des Origenes erhobenen Beschuldigungen im Einzelnen durch; das Resultat der Prüfung ist, daß die dem Origenes gemachten Vorwürfe größtentheils auf Mißverstand oder Entstellungen beruhen, und das Wenige, woran man Anstoß nehmen könnte, im Zusammenhalte mit vielen anderen unzweideutigen Äußerungen des Origenes sich von selbst zurechtlege. Man thue besser, sich an die Aussagen des Gregorius Thaumaturgus, Dionysius Alex.,

---

[1]) Strom. Lib. VII, p. 702.

Athanasius, als an die Urtheile der Gegner des Origenes zu halten. Man sagt freilich, Gregorius Thaumaturgus und Dionysius seien verdächtige Zeugen, und in gewissem Sinne als Vorläufer des Arius anzusehen. Bezüglich des ersteren genüge es, auf das Zeugniß Basilius des Großen, und auf das in Gregor's von Nyssa „Leben Gregor's des Wunderthäters" enthaltene Glaubensbekenntniß des Letzteren über die heilige Trinität zu verweisen. Dionysius Alex., dem man vorwirft, daß er im Streben, die Sabellianer zu widerlegen, in den entgegengesetzten Irrthum der Arianer verfallen sei, ist bereits von Tillemont genügend gerechtfertigt worden; das Zeugniß des Basilius wider Dionysius rührt vermuthlich aus der Jugendzeit des Basilius her, der damals noch keine Kenntniß von den Aussagen des großen Athanasius über seinen verdienstreichen Vorgänger gehabt zu haben scheint. Durch das Zeugniß des Athanasius wird auch Theognostus gegen die Anschuldigungen des Gregor von Nyssa und des Photius geschützt; eben so wenig kann aus des Letzteren abgünstigen Äußerungen über Pierius von Alexandrien mit zuverlässigem Grunde auf eine incorrecte Denkart des Pierius im Puncte der Dreieinigkeitslehre geschlossen werden. Die Rechtfertigung des Pamphilus fällt mit jener des Origenes zusammen, dessen Apologet Pamphilus war; in der von Rufinus übersetzten Apologie des Pamphilus wird gesagt, daß Origenes den Sohn gleichwesig (*ὁμοουσιος*) mit dem Vater hielt. Man hat keinen Grund, fügt Maranus bei, anzunehmen, daß Rufinus den Ausdruck *ὁμοουσιος* eigenmächtig in die von ihm angefertigte Übersetzung eingeschaltet habe.

Dieß sind die Ergebnisse der Forschungen eines fleißigen Benedictiners aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Sein deutscher Ordensgenosse Lumper ist über dieselben im Wesentlichen nicht hinausgekommen. Das Beste und Zuverläßigste, was in neuerer Zeit von deutschen Katholiken zur historisch-kritischen Aufhellung und Beleuchtung der Lehranschauungen der vornicänischen Väter über Christus und die heilige Trinität geleistet wurde, findet sich in Möhler's Patrologie, Kuhn's Dogmatik (Bd. II) und Schwane's Dogmengeschichte der vornicänischen Väter, wozu im Besonderen weiter noch die auf Grund der neuentdeckten Philosophumena mit glänzendem Erfolge geführten Untersuchungen Döllinger's über den

Lehrbegriff des Hippolytus und die an Döllingers's Werk sich anschließenden Forschungen Hagemann's [1]) über die römische Kirche der vornicänischen Epoche kommen.

§. 793.

Wenn solche Protestanten, die an dem nicänischen Bekenntniß festhielten, den Justinus M. und die demselben folgenden Väter anschuldigten, Redeweisen in Gang gebracht zu haben, die von der ursprünglichen apostolischen Lehre und Überlieferung abwichen und die später folgenden arianischen Bewegungen vorbereiten halfen, so behaupteten umgekehrt die Socinianer, daß eine solche apostolische, mündliche oder schriftliche Überlieferung gar nie bestanden habe, und Justinus M. der erste gewesen sei, welcher gelehrt habe, Christus sei jenes Wort des göttlichen Vaters, durch welches Alles geschaffen worden sei. Dieser Behauptung gegenüber verwiesen die katholischen Vertheidiger des Nicenum's, ein Petavius, Thomassin, Maranus u. s. w. auf die Aussprüche der apostolischen Väter, eines Barnabas, Hermas, Clemens Romanus, Ignatius M., auf die Aussage Justin's, das Bekenntniß der Gottheit Christi aus dem Munde eines Greises erlernt zu haben, auf die Zeugnisse des Irenäus und des Verfassers des testamentum XII Patriarcharum, welche beide auf den von unmittelbaren Apostelschülern empfangenen Unterricht sich beriefen u. s. w. Diesen Zeugnissen fügt Maranus weiter jene aus dem Munde von Gegnern des christlichen Glaubens aus ältester Zeit bei, welche von den Christen aussagten, daß dieselben Jesu göttliche Würde beilegen; in dieser Aussage stimmten Juden und Heiden zusammen, wie aus Justin's dialogus cum Tryphone und den vom Philosophen Celsus einem Juden in den Mund gelegten Äußerungen, aus dem Briefe des Plinius an Kaiser Hadrian und aus Lucian's Gespräch Philopatris hervorgehe [2]). Souverain

---

[1]) Vgl. Oben, letzte Anm. zu §. 791.

[2]) Bezüglich der arianischen Schrifttheologie ist nebst den im vorigen Bande dieses Werkes S. 371 f. angeführten Widerlegungen weiter noch auf den, gegen Sam. Crell gerichteten Liber tertius des zweiten Bandes der dogmata theologica Petav's, und auf den Liber primus der Schrift des

meint, die Lehre vom dreieinigen Gotte sei eine von spitzfindigen Grüblern allmälig zusammengeklügelte Lehre, von welcher das Christenvolk der ersten Jahrhunderte nichts gewußt und keine Notiz genommen habe. Sollte das Christenvolk von jenen ältesten Symbolen, die uns aus jenen Zeiten erhalten blieben, von jenem der Constitutiones apostolicae, des Gregorius Thaumaturgus, vom Symbolum Romanum nichts gewußt haben? Nun wird freilich eben letzteres, sammt den von Irenäus [1]) und Tertullian [2]) mitgetheilten Glaubensbekenntnissen von Episcopius citirt, um zu beweisen, daß in jenen Zeiten noch gar nicht festgesetzt gewesen sei, in welchem Sinne Christus als Gott zu gelten habe. Als ob bei dem klaren und unzweideutigen Wortsinn des Symbol's hierüber noch ein Zweifel hätte obwalten können! Die uns erhaltenen liturgischen Gebete und Lieder der ältesten Kirche sind uns gleichfalls vollgiltige Zeugnisse für den Glauben des christlichen Volkes jener Zeiten; vor allem aber der eucharistische Cult, dessen unzweideutiger Sinn selbst einem Souverain so klar einleuchtete, daß er den altchristlichen Transsubstantiationsglauben als den Zwillingsbruder der homousischen Lehre, und beide als gleichzeitige Gedankengeburten der platonisirenden Väter ansah. Daher er sich auch über die Protestanten lustig macht, welche denselben gegen seinen unzweifelhaften Sinn durch figürliche Deutungen entstellen wollen. Übrigens wurde die heilige Schrift in der alten Kirche täglich privatim oder öffentlich gelesen und von den Bischöfen und Priestern dem Volke erklärt; bei diesen Erklärungen konnte unmöglich umgangen werden, ob und in welchem Sinne Christus als Gott zu ehren sei, ob im wahren und eigentlichen, oder in uneigentlichem Sinne? Die christ-

---

Maranus de divinitate Jesu Christi zu verweisen. Maranus nimmt in seiner Vertheidigung der orthodoxen Auslegung der Schriftlehre von Christus und vom heiligen Geiste auch auf die den Unitariern auf halbem Wege entgegenkommenden Exegeten der arminianischen Schule: Clericus, Grotius, Episcopius ausführliche Rücksicht, und man kann sein Buch, wie in anderen Beziehungen, so auch in dieser Hinsicht als einen letzten Abschluß der älteren theologischen Polemik gegen die letzten, noch auf dem Boden des Schriftglaubens stehenden Ausläufer des älteren Protestantismus ansehen.

[1]) Adv. haer. Lib. I.

[2]) De veland. virgg.

lichen Laien, Männer und Frauen, Jünglinge und selbst unmündige Söhne und Töchter vertheidigten in den vielseitigsten Berührungen mit Häretikern und Heiden ihren Glauben an Christus den Sohn Gottes; sollten sie nicht gewußt haben, was sie von ihm zu halten haben? Die Acten der ältesten Martyrer, eines Ignatius, Justinus, der heiligen Symphorosa und Felicitas, des heiligen Epipodius, Alexander, Symphorianus u. A. enthalten die schönsten und herrlichsten Zeugnisse für die Gottheit Christi. Justinus M. bezeichnet in seinem Dialogus cum Tryphone den in seinem Sinne verstandenen Glauben an die Gottheit Christi als allgemeinen Christenglauben, der nur von einigen Wenigen bestritten werde; konnte Justinus M. diese Behauptung seinem Gegner gegenüber aufstellen und aufrechthalten, wenn sie nicht auf Wahrheit gegründet war? In dem Bekenntniß des Glaubens an die Gottheit Christi sind auch die meisten alten Secten mit den rechtgläubigen Christen jener Zeit einig; umsonst berufen sich die Socinianer auf die Nazaräer, in welchen sie gerne die Repräsentanten des ältesten apostolischen Christenthums erkennen möchten; Justinus, Irenäus und Tertullianus, welchen weiter auch noch Hieronymus und Augustinus beitreten, stimmen darin überein, daß die Nazaräer an die Gottheit Christi glaubten, der Verfasser der Clementinischen Recognitionen und Clementinen, der ihnen angehörte, gibt diesem Glauben Zeugniß, und bekämpft die Ebioniten. Was man sonst immer über die Äonenlehre der Valentinianer sagen möge, so viel ist gewiß, daß ihren Lehren das Bekenntniß der Gottheit Christi und des unter der Gestalt der Sophia dargestellten heiligen Geistes zu Grunde liege. Die Montanisten, Novatianer und Donatisten, Meletianer und Audianer dachten nicht von ferne daran, die Gottheit Christi zu bestreiten. Wäre die Lehre von der Gottheit Christi nachapostolischen Ursprunges, so hätte sie in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eingeführt werden müssen; gegen eine spätere Entstehung sprechen alle uns erhaltenen Documente aus altchristlicher Zeit. Wie hätte sie aber überhaupt, wenn sie eine Neuerung war, in der gesammten Kirche durchgreifen können? Welche Bewegungen, Streitigkeiten und Kämpfe hätten sich im Gefolge des Durchringens dieser neuen Lehre nach allgemeiner Geltung einstellen müssen? Wie kommt es, daß die Geschichte von solchen Kämpfen gar nichts weiß? Wenn irgend etwas, so hat die ununterbrochene Continuität

des Glaubens an die Gottheit Christi seit den Apostelzeiten auf historische Gewißheit Anspruch, die zudem noch durch die Geschichte der Polemik der altchristlichen Väter gegen die Juden, Heiden und einzelne ältere Secten verstärkt und bekräftiget wird; die gegen die Ebioniten, Artemoniten, Paul von Samosata gerichteten Widerlegungen dürfen als eine dem Nicänum vorausgegangene Widerlegung des Arianismus angesehen werden.

§. 794.

Der gegen die Lehrer der alten Kirche erhobene Vorwurf, durch ihren Platonismus die Urheber der kirchlichen Dreieinigkeitslehre geworden zu sein, führte zu umständlicheren Untersuchungen, was es denn eigentlich mit dem sogenannten Platonismus der Kirchenväter auf sich habe, und wie man überhaupt ihr Verhältniß zu der überlieferten heidnisch-antiken Bildung aufzufassen habe. Baltus unternimmt in seinem schon genannten Werke[1]) mit besonderer Bezugnahme auf Leclerc[2]) und Souverain zu zeigen, daß die altchristlichen Väter nicht in jenem Abhängigkeitsverhältnisse zur platonischen Philosophie gestanden seien, welches man in neuerer Zeit gemeinhin vorauszusetzen, und als ein dem Verhältniß der Scholastiker zu Aristoteles ähnliches sich vorzustellen pflege. Die platonische Philosophie ist im patristischen Zeitalter nie und nirgends unter den Christen Schulphilosophie in jenem Sinne gewesen, in welchem es später die aristotelische Philosophie geworden ist. Es war gar nicht der Zweck der christlichen Schulen, profane Philosophie zu lehren, sondern vielmehr, die Lehren derselben, soweit es nothwendig oder zweckdienlich schien, zu bekämpfen und zu widerlegen. Zu diesem Zwecke mußten sich allerdings die christlichen Lehrer über die verschiedenen Systeme der heidnischen Philosophie gründlich informiren; es wäre jedoch verfehlt, daraus zu schließen, daß sie der einen oder anderen der verschiedenen philosophischen Schulen und Secten wirklich zugethan gewesen wären. Origenes

---

[1]) Siehe Oben S. 25, Anm. 3.

[2]) Bibliotheque universelle. Tom. X, p. 181. — Bibliotheque choisie. Tom. XII, p. 213. — Ars critica, p. II, §. 2; cap. II, 536. — Epist. VIII critica, p. 268.

warnte seine Zuhörer, sich an irgend eine besondere Philosophen-schule oder Secte hinzugeben; Clemens Alex. verhielt sich der heidnischen Philosophie gegenüber eklektisch. Auch Lactantius meint, man möge das Bessere aus den verschiedenen Systemen sammeln und verwerthen, ist aber weit davon entfernt, in denselben andere, als durch das natürliche Vernunftlicht erreichbare Aufschlüsse und Wahrheiten zu suchen. Die Äußerungen der Kirchenväter über die heidnische Philosophie sind durchaus nicht darnach angethan, sie als Anhänger und Bekenner derselben erscheinen zu lassen. Sie sagen, daß das Bessere in derselben aus den heiligen Büchern der Hebräer entlehnt, leider aber vielfach entstellt sei und demzufolge mit den Lehren der heiligen Bücher nicht zusammenstimme; auf die speculative Physik der Alten legen sie äußerst geringen Werth [1]). Von einem die Kirchenväter beherrschenden Einfluß der platonischen Schule kann schon deßhalb keine Rede sein, weil sie in den ersten zwei Jahrhunderten kaum existirte; erst Plotinus gab ihr einigen Aufschwung, ohne daß sie indeß über einen engsten Kreis hinaus Verbreitung gewonnen hätte. Die christliche Jugend wurde von den Schulen der verschiedenen philosophischen Secten, von jenen der Epikuräer, Peripatetiker und Stoiker, so wie später von jenen der Pythagoräer und Platoniker grundsätzlich ferne gehalten. Eben die in diesen Schulen herrschende Verderbtheit bestimmte den Origenes, selber einige seiner Schüler in der Philosophie zu unterrichten, jedoch nach einer ganz anderen Methode und nach einem anderen Principe, als in einer der genannten heidnischen Schulen üblich war. Mit dem Nachweise, daß die platonische Philosophie in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht die herrschende war, ist der Behauptung von dem angeblichen Platonismus der Kirchenväter und dem angeblichen Einflusse desselben auf die kirchliche Dogmenbildung der Boden völlig entzogen. Man kann aus jenen Vätern, welche man der Beeinflussung durch die platonische Philosophie bezüchtiget, von Justinus M. bis auf Augustinus herab lange Reihen von Stellen anführen, in welchen die heidnische Philosophie im Allgemeinen, die platonische im Besonderen bekämpft wird. Weit entfernt, Platoniker zu sein, beschuldigen sie vielmehr die von ihnen bekämpften Häretiker des Platonismus; Irenäus wirft den Valen-

[1]) Vgl. Bd. I, S. 327 f.

tinianern und den Gnostikern insgemein, andere Väter den Arianern ihren Platonismus vor. Die Väter bekämpfen die platonische Lehre in vielen und verschiedenen Punkten; sie tadeln den platonischen Polytheismus, die Voreingenommenheit Plato's für die Divination, die platonische Seelenlehre, und namentlich die Lehre von der Seelenwanderung; sie bekämpfen die Irrthümer Plato's über die Materie und die ewigen Ideen, über die Weltewigkeit; sie unterziehen die platonische Ethik einer strengen Prüfung, die troß des von Dacier, dem gelehrten Übersetzer Plato's, der Moral desselben gespendeten Lobes in ihrem Rechte bleibt. Baltus kann nicht umhin, am Schlusse seiner Apologie auch Huet's tadelnd zu erwähnen, der den Unterschied zwischen Origenes und den sonstigen vornicänischen Vätern darin finden will, daß Origenes in seiner Hingebung an die platonische Philosophie jene Gränzen überschritt, innerhalb welcher sich die übrigen rechtgläubigen Lehrer im Gebrauche der platonischen Philosophie hielten. Der Anstoß, den man an des Origenes Lehre nahm, und die für ihn daraus erwachsene Nothwendigkeit, sich hierüber zu verantworten und zu entschuldigen, ist ein Beweis, daß man in der Kirche von einer profanen Philosophie, nach welchem Namen dieselbe immer genannt sein mochte, nichts wissen wollte. Auch Petavius, dessen wahre Meinung in diesem Puncte übrigens vielfach mißverstanden und mißdeutet worden sei, fügt Baltus bei, dürfte schwerlich die Wahrheit für sich haben, wenn er behauptet, daß jene Väter, welche vom *Λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* redeten, obwol sie orthodox dachten, doch wenigstens in platonischen Terminen redeten. Baltus kann die Ähnlichkeit ihrer Redeweisen mit jenen der Platoniker nicht entdecken; woher sollten auch die platonisirenden Redeweisen bei jenen Vätern kommen; welche vor der Resuscitation des Platonismus durch Plotinus schrieben?

Mosheim [1]) läßt der Gelehrsamkeit des Baltus alle Anerkennung widerfahren, und gibt zu, daß von einem Platonismus im eigentlichen Sinne des Wortes bei den Vätern keine Rede sein könne, sie verhielten sich der antiken Philosophie gegenüber eklektisch. Aber so viel sei doch gewiß, daß sie in diesem ihrem eklektischen Verfahren von Plato mehr entlehnten, als von den übrigen alten Philosophen,

---

[1]) De turbata per Platonicos recentiores Ecclesia. Helmstädt, 1732.

und daß sie in ihren Lehren über Gott, über die Seele und die einfachen Naturen platonische Gedanken und Vorstellungsweisen in sich aufnahmen; und in diesem Sinne könne allerdings von einem Platonismus der Väter die Rede sein.

Die Untersuchung war somit durch Baltus' Buch nicht abgeschlossen, sondern eigentlichst erst eingeleitet, um theils auf dem Gebiete der Dogmengeschichte, nach ihrer allgemeineren culturhistorischen Seite aber auf dem Gebiete der christlich-theologischen Literärgeschichte und der Geschichte der Philosophie weiter geführt zu werden. Wir haben oben (§. 792) mehrere Schriften verzeichnet, in welchen die Untersuchung nach ihrer, das kirchliche Dogma betreffenden Seite weiter fortgesetzt wurde; hier wollen wir einige Schriften namhaft machen, in welchen die andere Seite der Frage in's Auge gefaßt, und das Verhältniß der altchristlichen Lehrer zu den überlieferten religiös-moralischen Erkenntnissen des antiken Heidenthums im allgemeinen beleuchtet wird. Dahin gehören mehrere Arbeiten des Jesuiten M. Mourgues über das Verhältniß der Kirchenväter zu den heidnischen Philosophen[1]), über die Theologie des Heidenthums und deren Bestreitung durch die Väter[2]), über das Verhältniß zwischen heidnischer und christlicher Moral[3]); ferner

---

[1]) Reflexions du Père de Mourgues Jesuite sur les dispositions des Saints Pères contre les Philosophes Payens; avec le Plan d'un ouvrage prêt a paraitre, où ce Père explique le Système théologique des Philosophes Payens et le Systéme philosophique des Saints Pères. Abgedr. in den Memoires de Trevoux (Juillet 1710, p. 1037—1075).

[2]) Plan theologique du Pythagorisme et des autres sectes sçavantes de la Grèce, pour servir d'eclaircissement aux ouvrages polémiques des Pères contre les payens; avec la traduction de la Therapeutique de Theodoret, où l'on voit l'abrégé de ces fameuses controverses. Toulouse, 1712; Amsterdam, 1712.

[3]) Parallèle de la Morale chrétienne avec celle des anciens philosophes. Pour faire voire la superiorité des nos saintes maximes sur celle de la sagesse humaine. Toulouse, 1701; Bouillon, 1769. (Inhalt dieser Schrift: Vie d'Epictète. — Une lettre d'Arrian à Lucius Gellus. — Un Discours sur la difference de la morale des païens d' avec celle de J. Ch. — Traduction du Manuel d'Epictète. — Manuel chrétien suivant pied à pied celui du philosophe. — Paraphrase grecque du Manuel d' Epictète, faite par un ancien solitaire.)

Baltus' Werk über die Stellung der Kirchenväter zur Moral der heidnischen Philosophen [1]), welches später unter verändertem Titel als „Parallele zwischen heidnischer und christlicher Philosophie" [2]) abermals erschien. Die Kirchenväter — sagt Baltus — sprechen den altheidnischen Philosophen die Kenntniß natürlicher Religionswahrheiten nicht völlig ab; sie heben aber zugleich auch hervor, daß dieselben von den Mitteln, zu einer richtigen und tieferen Einsicht in diese Wahrheiten zu gelangen, durchaus nicht den entsprechenden Gebrauch machten. Die heidnischen Philosophen gaben sich nur zu oft, mit Überhörung der Stimme des Gewissens und des natürlichen sittlichen Gefühles, an die Täuschungen eines dialektischen Sophismus hin; sie unterließen es, den Spuren der religiösen Traditionen der Menschheit zu folgen, thaten im Gegentheil das Ihrige, um diese Spuren zu verdunkeln und zu verwischen; sie verdarben durch ihre Irrthümer dasjenige, was sie aus der Lehre der heiligen Bücher und Überlieferungen erkennen konnten. An ihre Gotteserkenntniß darf man nicht den Maßstab der heutigen Religionskenntnisse anlegen; sie war äußerst dürftig und höchst dunkel. Clemens Alex. spricht dieß wiederholt in sehr entschiedenen Ausdrücken aus; er gesteht ihnen ein gewisses dunkles, von ihnen selber nur undeutlich verstandenes Gottesgefühl zu; sie hätten bloß in Worten besessen, was die Christen der Sache nach haben. Lactantius vergleicht sie mit enterbten Kindern und flüchtigen Sclaven; nach Eucherius können sie nicht als sittliche Lebensführer dienen, da sie Gott, das Grundprincip der wahrhaften Gerechtigkeit, nicht erkannten. Wie mangelhaft die Gotteserkenntniß der heidnischen Philosophen war, wird in der patristischen Polemik wider dieselben in einer Reihe von Puncten speciell entwickelt. Zum Gedanken der göttlichen Allmacht vermochten sie sich schlechterdings nicht zu erheben; die Widerlegung der Meinung, daß Gott bloßer Weltbildner sei, ist ein stehender Punct der patristischen Polemik. Athanasius bekämpft diesen Irrthum an Plato, Lactantius an Cicero, Cyrillus Alex. widerlegt die Meinung einiger Platoniker, welche die Hervorbringung des Menschen und der übrigen lebendigen Erdenwesen

[1]) Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie païenne. Straßburg, 1719.

[2]) Parallèle de la philosophie chrétienne et de celle des payens, 1733.

gewissen Untergöttern zuschrieben. Die heidnischen Philosophen ermangelten nicht gänzlich der Kunde von einer göttlichen Providenz, verwechselten sie aber mit einer zwingenden Schicksalsnothwendigkeit, gegen welche Epiphanius und Eusebius von Cäsarea mit beredtem Nachdrucke sprachen; Nemesius zeigt die Unzukömmlichkeiten der platonischen Schicksalslehre. Daß Aristoteles das irdische Geschehne als ein dem providentiellen Walten der Gottheit entzogenes ansah, ist ein stehender Punct der patristischen Polemik gegen die Irrthümer der aristotelischen Philosophie. Eben so mangelhaft, schief und dürftig waren die Begriffe der heidnischen Denker von der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Man lese, was Theophilus von Antiochien und Tertullian über die Lehren und Meinungen derselben rücksichtlich einer jenseitigen Vergeltung bemerken; und was Augustinus über die Unfähigkeit der Platoniker, sich zu dem Gedanken der göttlichen Güte und Barmherzigkeit zu erheben, urtheilt. Eben so übel, wie mit der Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften, stand es bei den heidnischen Philosophen mit den Lehren über Wesen und Entstehung des Menschen. Lactantius führt die verschiedenen Irrthümer über Entstehung des Menschen vor, den einige für ein Erzeugniß der Erde hielten, andere von Ewigkeit her existiren ließen u. s. w. Aristoteles wird von den Kirchenvätern einstimmig als Läugner der Seelenunsterblichkeit angeklagt; Tertullian und Justinus M. heben die völlige Ungewißheit des Socrates über das jenseitige Schicksal der Seele hervor. Den Ursprung des Bösen leiteten die Meisten unter ihnen von der Materie her, und wurde deßhalb vielfach von den Vätern bekämpft. Aus dem Gesagten geht wol hinlänglich hervor, daß sie die Wahrheit nicht hatten, und von den Vätern mit Recht beschuldiget wurden, den Namen Weiser nicht zu verdienen. Die Väter verkannten übrigens keineswegs, daß die Philosophen auf dem Gebiete der Moral viel Wahres und Richtiges gesagt haben; Gregor von Nazianz meint, daß sich unter den Dornen ihrer Irrthümer manche schöne Blume pflücken lasse, mit welcher die Unterweisung der Jugend in den Lehren der Tugend und Wohlgezogenheit geschmückt werden könne. Bei aller Anerkennung jedoch, welche die Väter dem sittlichen Eifer und Ernste der Philosophen im Einzelnen angedeihen ließen, versäumten sie nicht, den großen Unterschied zwischen der christlichen und heidnisch-philosophischen Moral

hervorzuheben, den sie auf drei Hauptpuncte reducirten: 1. Die Philosophen fassen das tugendhafte Leben nur nach seiner Beziehung zum zeitlichen Leben in's Auge, die christliche Moral nach seiner Beziehung auf das ewige Sein und Leben des Menschen. 2. Die Lehren der Philosophen zwecken nur auf Regelung des äußeren Verhaltens des Menschen ab; die christliche Moral will den inneren Menschen bilden. 3. Endlich stellt sich in Beziehung auf die Motivirung der Vorschriften des Tugendlebens ein himmelweiter Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Moral hervor. Alles dieses belegt Baltus mit zahlreichen Anführungen aus den Schriften der Väter, aus welchen er weiter noch zeigt, daß die Philosophen keine jener Tugenden kannten, welche Gott, oder speciell die Reue und Buße zum Objecte haben, daß ihnen die Idee der christlichen Liebe völlig fremd war; Augustinus bemerkt, daß die Stoiker Mitleid und Barmherzigkeit als ein Gebrechen und eine Schwäche des unweisen Menschen ansahen. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist erst durch die christlichen Lehrer in ihrer ganzen Strenge und in ihrem vollen Umfange als eine Grundpflicht des sittlichen Lebens zur Geltung und Anerkennung gebracht worden. Baltus ergeht sich weiter auch in Betrachtung der altchristlichen Lehren und Beispiele in Übung der Geduld und Standhaftigkeit in Leiden, der Keuschheit, des Gehorsams gegen die rechtmäßige Obrigkeit u. s. w., um den Abstand zwischen christlicher und heidnischer Denkart hervorzuheben; er beleuchtet endlich an der Hand der Väter die Wirksamkeit der christlichen Morallehre im Gegensatze zu der Unfruchtbarkeit der heidnisch-philosophischen Anpreisungen des tugendhaften Lebens. Die Väter haben den Nutzen nicht verkannt, der sich aus dem Studium der Moral der heidnischen Philosophen schöpfen lasse: sie waren auch nicht so blind gegen dieselbe eingenommen, daß sie keine Tugenden der Heiden für möglich erachtet hätten; sie hielten bloß daran fest, daß die heidnisch-philosophische Moral von groben Irrthümern nicht frei sei, und daß die besseren und richtigeren sittlichen Überzeugungen in der selbsteigenen Lebenspraxis der Philosophen nicht entscheidend durchgriffen. Sie wünschten, daß die moralischen Schriften der heidnischen Classiker mit Wahl und Vorsicht gelesen würden, und daß durch die Beschäftigung mit denselben der Geschmack an der reinen und erhabenen Weisheitslehre der heiligen Schrift und der christlichen Moral nicht verdorben werde — ein Übel, woran auch gegenwärtig viele Gelehrte und Schöngeister leiden.

§. 795.

Diese letzte Bemerkung Baltus' mochte zunächst auf Dacier abzielen, der bei unbestreitbaren großen Verdiensten um die Pflege classischer Studien doch von mehr als einer Seite einer überschwenglichen Bewunderung der Alten geziehen wurde, was auch Baltus in mehreren Einzelheiten tadelnd hervorhebt. Indeß wollte Dacier, der sammt seiner gelehrten Gattin vom reformirten Bekenntniß zur katholischen Kirche übergetreten war, keineswegs dem Ansehen der altchristlichen Kirchenlehrer nahetreten. Anders verhielt sich in diesem Puncte sein ehemaliger Glaubensgenosse J. Barbeyrac, der nach Aufhebung des Edictes von Nantes aus Frankreich auswanderte, und zuerst in Genf, später in Berlin öffentlich lehrte; von der Theologie auf die Rechtswissenschaft übergehend übersetzte er das Pufendorf'sche Natur- und Völkerrecht in's Französische, und versah seine Übersetzung mit einer Vorrede, die scharfe Ausfälle gegen die Moral der Kirchenväter enthielt. Der französische Benedictiner Remy Ceillier schrieb eine Apologie der patristischen Moral gegen die Ausfälle Barbeyrac's [1]), dem er vorwarf, sein Urtheil nicht aus selbsteigenem Studium geschöpft, sondern einfach nur einem Daille, Leclerc und anderen Protestanten nachgeschrieben zu haben. Eine Übersicht über den Inhalt der zwischen Ceillier und Barbeyrac geführten Streitverhandlung läßt sich im Kurzen nicht füglich geben, da der Streit sich auf eine Reihe von Einzelheiten bezog, welche der Angreifer aus den Schriften verschiedener Kirchenlehrer bemerklich machte, und Ceillier bestens zu vertheidigen oder zu rechtfertigen suchte. Im Ganzen genommen reduciren sich Barbeyrac's Bemängelungen auf die Vorwürfe eines unmethodischen Verfahrens, eines widersinnigen Rigorismus, geistlosen Allegorisirens, einseitiger Überschätzung mönchischer Tugend und Ascese, unpraktischer Auffassung des Weltlebens, zelotischer Consequenzmacherei im Streite mit häretischen Gegnern, hierarchischer Vorurtheile und einseitigen kirchlichen Eifers u. s. w. Der jenenser Theolog J. F. Buddeus

---

[1]) Apologie de la morale des Péres de l' Eglise contre les injustes accusations du sieur J. B. professeur en droit et en histoire à Lausanne, 1718.

trat vermittelnd zwischen die beiden Streitenden [1]); Barbeyrac entgegnete aber sowol ihm als dem französischen Benedictiner in einer neuen Schrift [2]), in welcher er sein erstes Urtheil aufrecht zu halten suchte. Barbeyrac's Angriffe auf die Moraldoctrin der Kirchenväter riefen im Laufe des 18ten Jahrhunderts eine Reihe katholischer Gegenerklärungen hervor, darunter die Schriften von Damiani [3]), Griffini [4]), Fassoni [5]), Tobenz [6]). Stäudlin [7]) stellte sich in seinem Urtheile über die durch Barbeyrac angefachte Streitverhandlung auf den Standpunct der historischen Billigkeit, den er auch in der von ihm selber gegebenen Darstellung der Moral der Kirchenväter [8]), der ausführlichsten, die bisher geliefert wurde, einhält. Hefele lieferte einen lesenswerthen Aufsatz über den Rigorismus in den Lehren einzelner Kirchenväter [9]), der sich über mehrere Puncte der patristischen Moral, Verwerfung des Schwures, Zinsennehmens, Ansichten über Wiederverheirathung, Pflege der schönen Künste u. s. w. mit erwünschter Ausführlichkeit verbreitet.

§. 796.

Der über die Lehrmeinungen der Kirchenväter entbrannte Streit war nach seiner eigentlichen, tieferen Bedeutung ein Kampf um die Existenz und Berechtigung der über den Traditionen der kirchlichen

---

[1]) Isagoge historico-theologica ad Theologiam universam singulasque ejus partes (Leipzig, 1727) S. 620 ff.

[2]) Traité de la morale des Pères de l'Eglise; ou en defendant un article de la preface sur Pufendorf contre l'apologie de la morale des Péres du P. Ceillier on fait diverses reflexions sur plusieurs matiéres importantes par J. Barbeyrac, prof. en droit a Groningue et membre de la Société royale des Sciences à Berlin. Amsterdam, 1728.

[3]) Della morale de' santi Padri utilissima per la scienza del Gius della Natura e delle Genti. Neapel, 1856.

[4]) De Patrum eloquentia in morum institutione tradenda adversus Barbeyracum. Bologna, 1762.

[5]) De morali Patrum doctrina adversus librum I Barbeyracii et ad disputationes de historia ecclesiastica introitus. Livorno, 1767.

[6]) Examen tractatus Barbeyraci de doctrina morali SS. Patrum. Wien, 1758.

[7]) Geschichte der Sittenlehre Jesu. (Göttingen, 1799 ff.) Bd. I, S. 812—838.

[8]) Gesch. d. Sittenl. Jesu Bd. II u. III.

[9]) Tüb. Quartalschr. 1841, S. 375—446. Beiträge zur Kirchengesch., Archäol. u. Liturg. (Tübingen, 1864), Bd. I, S. 16—59.

Vergangenheit aufgebauten, und auf Grund der patristischen Literatur und Wissenschaft erwachsenen kirchlichen Theologie, deren Anschauungen dem erwachenden neuzeitlichen Weltbewußtsein mit den Aussagen eines vernünftigen Denkens und der allgemeinen menschlichen Erfahrung nicht mehr vereinbar scheinen wollten. Von da aus war es nicht mehr so weit zu einer Art von Opposition, welche nicht bloß gegen die kirchliche Theologie und Weltanschauung, sondern gegen die christliche Gläubigkeit selber, und in ihrer inneren Wurzel gegen das Wesen aller Religion gekehrt war. Es ist dieß jener neuzeitliche religiöse Skepticismus, der allgemach in eine entschieden antireligiöse Stimmung umschlug, und endlich in einen offen erklärten Krieg gegen die überlieferten alten Ordnungen und ererbten christlichen Überzeugungen auslief. Als die ersten geistigen Vertreter dieser neuzeitlichen Richtung lassen sich Bayle und Spinoza betrachten, an welche sich weiter die englischen Deisten anschloßen; diesen folgten die französischen Encyclopädisten nach, deren geistiger Einfluß die gesammte gebildete Gesellschaft ihres Zeitalters beherrschte, und einen völligen Umsturz des bis dahin Bestandenen in der europäischen Gesellschaft vorbereitete.

Peter Bayle (1647—1706) steht nach seiner ganzen Bildung und Erziehung zum Theile noch in der alten Zeit, die ihn geboren, in deren geistigen Gegensätzen und Kämpfen er sich aber nicht mehr zurecht zu finden wußte. Aus einer calvinischen Familie entsprossen, der Sohn eines hugenottischen Predigers, ließ er sich als zweiundzwanzigjähriger Jüngling durch die Jesuiten zum Katholicismus bekehren, trat aber nach anderthalb Jahren auf Andringen seiner Familie wieder zum Calvinismus zurück, weniger jedoch aus Überzeugung und Bedürfniß, als aus Rathlosigkeit und zufolge der Nothwendigkeit, an irgend eine der bestehenden Religionsgemeinschaften sich wenigstens äußerlich anzuschließen. Nachdem er mehrere Jahre das Lehramt der Philosophie an der Akademie zu Sedan bekleidet hatte, siedelte er nach Unterdrückung derselben mit Jurieu an die neugegründete Schule zu Rotterdam über; daselbst ließ er seine erste, schon zu Sedan ausgearbeitete Schrift erscheinen, welche sich die Bekämpfung der abergläubischen Furcht vor Kometen zum Zwecke setzte [1]), nebenbei aber manche andere Ansichten entwickelte,

---

[1]) Lettres a Mr. L. A. D. C. Docteur de Sorbonne, où il est prouvé par

die auf seine Denkart und sein Verhältniß zu den herrschenden Religionen ein charakteristisches Licht werfen. Er gab zu verstehen, daß er in den versittlichenden Einfluß der Religionen kein hohes Vertrauen setzen könne; wie es unläugbar lasterhafte Gläubige gebe, lassen sich umgekehrt tugendhafte Atheisten denken; jedenfalls sei der Atheismus nicht schlimmer, als eine abergläubische Religiosität, ein Staat von Atheisten könne ganz glücklich und sicher bestehen. Damit wollte nun allerdings Bayle nicht das Dasein Gottes läugnen, sondern eigentlich nur das menschliche Geschlecht anklagen, daß es troß seines religiösen Glaubens nicht besser sei, als es bei gutem Willen selbst ohne diesen Glauben sein könnte. So wenig er aber einerseits den Gottesglauben der Menschheit bestreiten wollte, eben so wenig vermochte er sich andererseits, wie aus seinen weiter folgenden Schriften [1]) hervorleuchtete, von der Beweisbarkeit dieses Glaubens zu überzeugen, und gab sich demnach in allen die Religion betreffenden Fragen einer Art philosophischen Skepticismus hin, der ihm nur durch eine göttliche Offenbarung behoben werden zu können schien, wenn nur die als faktische Offenbarung ausgegebene Religion dem Menschen nicht das Unmögliche zu glauben zumuthete! Damit will nun Bayle abermals nicht etwa sagen, daß das durch die christliche Offenbarung Gelehrte wirklich unmöglich sei; sondern nur, daß die Vernunft von der Möglichkeit desselben sich nicht überzeugen könne. Er würde sich vollkommen beruhiget und glücklich fühlen, wenn er glauben könnte; aber sein philosophisches Gewissen verstattet ihm eben so wenig eine religiöse, als eine philosophische Gewißheit der christlichen Wahrheit zuzugeben. Diese seine Denkart erregte den schweren Unmuth Jurieu's, der ihn seit Langem nur ungern an seiner Seite geduldet hatte, und endlich bei der holländischen Regierung als einen Mann anklagte, von dem man nicht anders glauben könne, als daß er es auf einen völligen Umsturz aller Religion abgesehen habe, nebstbei auch geheimer Ver-

---

plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la theologie, que les Cometes ne sont point le presage d'aucun malheur. Avec plusieurs observations historiques et la refutation de quelques erreurs populaires. Cologne, 1682.

[1]) Unter diesen ist als die wichtigste und belangreichste sein bekanntes Dictionnaire historique et critique hervorzuheben.

bindungen mit der französischen Regierung verdächtig sei, und den von derselben verfolgten Calvinisten Unrecht zu geben nicht Anstand nehme.

Bayle läugnete nicht die Wirklichkeit der Offenbarung, sondern behauptete nur, von der Denkbarkeit ihres Inhaltes sich nicht überzeugen zu können. Anders Spinoza († 1677), der den Supranaturalismus des Offenbarungsglaubens als etwas Denkunmögliches erklärte; an die Incarnation zu glauben, schien ihm so viel, als dafür zu halten, daß der Zirkel die Natur des Viereckes annehmen könne. Wie Spinoza, dachten in diesem Puncte auch die englischen Deisten, welche die Lossagung vom Offenbarungsglauben als Emancipation der Vernunft vom Joche des Wahnglaubens und Vorurtheiles ansahen. In diesem Sinne waren die Abhandlungen von Collins über das Freidenken [1]), und Lyons über die Unfehlbarkeit des menschlichen Vernunfturtheils [2]) gemeint; Toland schrieb sein „Christenthum ohne Geheimnisse“ [3]), Tindal das „Christenthum so alt die Welt“ [4]). Letzterer erklärte alle Volksreligionen mit ihren Bräuchen und Opfern ausschließlich für Erfindungen des Priestertruges [5]) — eine Ansicht, welche unter einigen seltsamen Modificationen sich auch Th. Morgan [6]) aneignete, und das Entstehen der hierarchischen Verfassung der christlichen Kirche aus der frühzeitig sich geltend machenden Präponderanz des Judenchristenthums über das paulinische Heidenchristenthum ableitete. Der fruchtbarste der

---

[1]) A discourse of freethinking occasioned by the rise and growth of a sect call'd Freethinkers. London, 1714.

[2]) The infallibility of human jugdment, its dignity and excellency, being a new art of reasoning and discovering truth, by reducing all disputable cases to general and self-evident propositions. London, 1725 (5. Aufl.).

[3]) Christianity not mysterious. Erste Auflage. 1696.

[4]) Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the religion of Nature. London, 1730. 4. Aufl. 1733.

[5]) Das Grundthema dieser in vielfältigen Variationen ausgeführten Ansicht lautete:

> **Natural Religion was easy first and plain,**
> **Tales made it mystery, offerings made it gain,**
> **Sacrifices and shows were at length prepar'd**
> **The priests ate roast-met, and the people star'd.**

[6]) The moral philosopher. London, 1737.

deistischen Schriftsteller Englands war Thomas Chubb, welcher in einer Reihe von Büchern und Abhandlungen [1]) für ein sogenanntes Vernunftevangelium plaidirte, dessen Inhalt nach Chubb's Auffassung die sogenannte natürliche Moral zusammt dem Glauben an eine jenseitige Vergeltung ausmacht. Shaftesbury verwarf zwar nicht geradezu den christlichen Offenbarungsglauben, erhob aber mancherlei Zweifel und Bedenken wider denselben, die er ungelöst ließ; Bolingbroke bestritt die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, Mandeville verspottete die christliche Moral.

Nach und neben der englischen Freidenkerei erwachte in den auf Ludwig's XIV. Herrschaft folgenden Tagen der Regentschaft in Frankreich die Freigeisterei, die, indem sie Sache der Männer von Welt wurde und zu den Forderungen der Bildung und des Geschmackes gehörte, allmählich die ganze vornehme und gebildete Gesellschaft corrumpirte, und im Zeitalter eines Voltaire, Rousseau und Fontenelle, der Encyclopädisten und Sensisten den Gipfel ihrer Herrschaft erstieg.

§. 797.

Da die natürliche sittliche Ordnung durch eine höhere göttliche Ordnung übernatürlicher Art gehalten ist, so konnte es nicht fehlen, daß mit dem Abhandenkommen des Glaubens an letztere auch das Verständniß der ersteren abhanden kam, und der antitheologische Naturalismus von einem pelagianischen Stoicismus zum epikuräischen Sensismus, von einem pantheisirenden Spiritualismus zu einem materialistischen Hylozoismus, von einem rationalistischen Determinismus zu einem physikalischen Atomismus herabsank, für welchen Gott und Seele nur mehr bloße Namen, sittliche Freiheit und Unsterblichkeit reine Chimären waren. Dieser Gang der Entwickelung blieb denn in der That nicht aus, und es erwuchs damit

---

[1]) The supremacy of the father asserted, 1715. — The previous question with regard to religion, 1725. — Collection of tracts on various subjects, 1730. — A discourse concerning reason with regard to religion and revelation, 1730. — The equity and reasonableness of the divin conduct in pardonning Sinners, 1737. — The true Gospel of Jesus Christ asserted, 1738.

den Vertheidigern des positiven Christenglaubens nebenbei die weitere Aufgabe, auch die vornehmsten Wahrheiten der Vernunftreligion, die den Unterbau der, einer höheren Ordnung angehörenden Wahrheiten des Offenbarungsglaubens bilden, gegen die Anstreitungen eines immer weiter sich entwickelnden Skepticismus oder directen Unglaubens zu vertheidigen. Der Skepticismus war durch Bayle, der völlige Unglaube durch Spinoza repräsentirt, letzterer vielleicht die Denkverirrung eines einsam stehenden und von Wenigen verstandenen Mannes, der erstere aber das Symptom eines unläugbaren Bruches und Zwiespaltes im Bewußtsein der nach Ablauf der Religionskämpfe und confessionellen Controversen anbrechenden neuen Zeit, die, mit den Traditionen einer gläubigen Vergangenheit mehr und mehr zerfallend, augenscheinlich nach einem neuen Schwerpuncte suchte und in diesem Suchen in die Unruhe gefahrvoller Bewegungen hineingezogen wurde, deren Ziel und Ausgang sich kaum ahnen ließ.

Bayle's Skepticismus war nicht unvermittelt eingetreten, sondern durch mannigfaltige Elemente seiner Zeitbildung, die er in sein inneres Denkleben aufgenommen hatte, ohne sie mit einander vermitteln zu können, vorbereitet und präformirt. Es hatte schon vor Bayle in Frankreich philosophische Skeptiker gegeben, deren Zweifel jedoch nicht gegen die religiöse Wahrheit und Gewißheit, sondern nur gegen jene der menschlichen Vernunft gekehrt waren. Montaigne und Charron im sechzehnten, Fr. Sanchez und la Mothe le Vayer im siebzehnten Jahrhunderte waren Vertreter eines solchen Skepticismus, Cartesius sprach der menschlichen Erfahrungsgewißheit allen philosophischen Werth ab, und wurde durch den philosophischen Zweifel an der natürlichen und historischen Gewißheit zur Begründung eines neuen Weltsystems auf Grund der Selbstgewißheit und Gottesgewißheit des menschlichen Geistes hingetrieben. Männer, wie Pascal und Huet, welchen diese zuversichtliche Vernunft- und Denkgewißheit der cartesischen Philosophie nicht einleuchten wollte, blieben Skeptiker, Nicole und Arnauld blieben bei einem philosophisch-historischen Empirismus stehen. Bayle hatte für die cartesische Philosophie ein lebhaftes Interesse gefaßt, und in seinen öffentlichen philosophischen Vorlesungen zu Sedan und Rotterdam sprach er sich fast durchwegs in cartesischem Sinne aus. Er vertheidigte die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, und das Dasein Gottes mit denselben Argumenten wie Cartesius, und

stand für die Lehre von den angebornen Ideen ein; über das Verhältniß von Seele und Leib im Menschen sprach er sich fast auf dieselbe Art wie Malebranche aus. Damit wollte er aber nur ausdrücken, daß er die cartesianische Philosophie für die bessere und noch am ehesten zulässige unter den dogmatischen Philosophien halte, keineswegs aber für ihre Wahrheit und Richtigkeit einstehe, die er vielmehr sehr stark anzweifelte. Dieß ließ er in seinem Streite mit Leclerc über Cudworth's Philosophem von den plastischen Naturen sehr deutlich hervortreten. Leclerc hatte die Lehre des Cartesius von der Materie angenommen, dieselbe aber, um dem Mechanismus der cartesischen Naturanschauung zu entgehen, mit Cudworth's Lehre von den plastischen Naturen in Verbindung gebracht. Bayle bestritt das Vorhandensein solcher Naturen, die, wenn sie mehr als bloß blinde Werkzeuge der göttlichen Allwirksamkeit sein sollten, eine bedenkliche Concession an den Atheismus wären. Die cartesische Lehre von der creatio continua sei in ihrer Art weit richtiger und consequenter, ja dasjenige, was eine dogmatische Philosophie über das Verhältniß Gottes zur Welt nothwendig lehren müsse. Wie ist aber, fragt Bayle weiter, diese creatio continua mit der Lehre von der Willensfreiheit und sittlichen Zurechnung zu vereinbaren? So wenig nun Bayle an die cartesische Lehre von der Erhaltung als creatio continua ernstlich und aufrichtig glaubt, so wenig dünken ihm die Beweise der cartesischen Philosophie für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele zureichend; den Beweisen der philosophischen Dogmatiker hiefür werde durch eben so viele und eben so gewichtige Gründe für das Gegentheil das Gegengewicht gehalten. Nicht anders verhalte es sich mit den philosophischen Beweisen für das Dasein und die Eigenschaften Gottes. Wolle man auch die philosophische Beweisbarkeit der Existenz Gottes zugeben, so bleibe noch immer die unlösbare Schwierigkeit, die Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit, die Immaterialität Gottes mit seiner Unermeßlichkeit zu vereinbaren. Was endlich die Lehre von der Vorsehung anbelange, so sei auf die Einwendungen, die ein denkgewandter Manichäer dawider erheben könnte, bisher noch nicht genügend geantwortet worden, die Frage über die Vereinbarkeit des Übels und des Bösen mit der Güte und Vollkommenheit des Schöpfers harre noch seiner Lösung.

§. 798.

Der im 16ten und 17ten Jahrhunderte um sich greifende philosophische Skepticismus war eine Folge des Bruches mit der überlieferten peripatetischen Schulphilosophie, welche den Bedürfnissen der geistig vorgeschrittenen Zeit nicht mehr genügen zu können schien, ohne daß irgend eine der bis auf Cartesius neu aufgekommenen philosophischen Lehrarten irgendwie allgemeinere Geltung zu erringen vermocht hätte. Die aus dieser Unsicherheit des Meinens und Dafürhaltens erwachsenden Gefahren riefen mancherlei Schriften gegen den Skepticismus hervor; P. Mersenne, der bekannte Freund des Cartesius, vertheidigte vornehmlich die Gewißheit der Mathematik[1]), Silhon machte auf die für die christliche Gläubigkeit gefährlichen Seiten der Lehren Montaigne's aufmerksam[2]), die Holländer M. Schock[3]) und Villemandy[4]) schrieben ausführliche Widerlegungen des älteren und neueren Skepticismus und Pyrrhonianismus. Huet's Schrift über die Schwäche des menschlichen Verstandes wurde erst nach dem Tode ihres Verfassers bekannt; demnach gehört auch ihre Widerlegung durch Muratori[5]) einer späteren Epoche an.

Vor Abfassung seines opus posthumum hatte Huet bereits eine andere Schrift ausgearbeitet und veröffentlichet, in welcher, wenn auch etwas mehr verdeckt, alle jene Grundsätze enthalten waren, die durch seine letzte Schrift bekannt wurden. Es ist dieß seine mit

---

[1]) La vérité des Sciences contre les Sceptiques. Paris, 1625.

[2]) De la certitude des connaissances humaines, ou sont particulièrement expliquez les principes et les fondemens de la morale et de la politique etc. Paris, 1661.

[3]) De Scepticismo pars prior sive libri quatuor, quibus, qua antiquorum, qua recentiorum Scepticorum deliria ex suis principiis solide discutiuntur, atque certitudo non minus disciplinarum universalium, quam philosophiae theoreticae asseritur. Gröningen, 1652.

[4]) Scepticismus debellatus seu humanae cognitionis ratio ab imis radicibus explicata; ejusdem certitudo adversus Scepticos quosque veteres ac novos invicte asserta; facilis ac tuta certitudinis hujus obtinendae methodus praemonstrata. Leyden, 1697.

[5]) Delle forze dell' intendimento umano, o sia il Pirronismo confutato. Venedig, 1735.

bitterer Schärfe abgefaßte Censur der cartesischen Philosophie, in deren Bestreitung er sich völlig auf den Standpunct Gassendi's und Pyrrho's, des Empiristen und des Skeptikers stellte. Diese Kritik erregte indeß nicht bloß den lauten Unwillen der Cartesianer, sondern wurde auch von solchen Männern mißbilliget, welche zu Huet in befreundeten Verhältnissen standen. Obschon nämlich die cartesische Lehre vom Anfang her auf mannigfaltigen und vielfachen Widerspruch gestoßen war, so hatte sie doch eine große Zahl von Anhängern nicht bloß in und außerhalb Frankreich gewonnen, und stand in ihrem Heimathlande in maßgebenden Kreisen in solchem Ansehen, daß mit Ausnahme Huet's die hervorragendsten geistigen Vertreter des christlichen und katholischen Frankreichs in der Epoche Ludwig's XIV. mehr oder weniger von ihrem Einflusse beherrscht waren. Bossuet war zwar kein Cartesianer, aber im Ganzen der cartesischen Lehre günstig gesinnt, und glaubte an ihre Vereinbarkeit mit den überlieferten Lehren der älteren speculativen Schulen; Fenelon hatte sich nach einer gewissen Seite hin in ein sehr nahes Verhältniß zu ihr gesetzt, Malebranche war ein Schüler des Cartesius. Andere Männer, die sich durch speculative Neigung und Begabung hervorthaten, ein Thomassin, Bernard Lami, Franz Lami, André, Dutertre, Tournemine, hatten alle mehr oder weniger die cartesisch-malebranche'sche Schule durchgemacht, auch Nicole und Arnauld, die Verfasser der Logique de Port-Royal, standen der neuen Schule nicht ferne. Demgemäß ist auch im Voraus anzunehmen, daß alle gegen den philosophischen Skepticismus oder philosophischen Unglauben gerichteten Beweisführungen für die natürlichen Wahrheiten der christlichen Religion aus dieser Epoche Frankreichs sich vielfach um cartesische Ideen drehen und in einer, der cartesischen Art zu philosophiren, verwandten Denkrichtung sich bewegten.

§. 798.

Das Verdienst und die Bedeutung der cartesischen Philosophie für die christliche Wissenschaft wurde von den Bekennern und Anhängern derselben darin gesucht, daß es Cartesius gelungen sei, eine der pyrrhonischen Skepsis unzugängliche Grundlage für die Erweisung der ersten natürlichen Grundwahrheiten des christlichen Glau-

bens gegenüber den Läugnern derselben aufgefunden zu haben. Die cartesische Philosophie galt ihren Anhängern als eine fundamentale Entwurzelung des Materialismus, und im Zusammenhange damit als eine gründliche Widerlegung des Atheismus, der ja bereits aus der cartesischen Lehre von den angebornen Ideen sich widerlege. Im Gegensatze zu dem geistläugnenden Materialismus hatte die cartesische Lehre einen wesentlich spiritualistischen Charakter; sofern sie sich auf die Selbstgewißheit des denkenden Geistes und auf die angebornen Ideen stützte, trug sie ein idealistisch-apriorisches Element in sich, welches aber dadurch, daß Cartesius Gott zum absoluten Garanten und Mittler aller geistigen Wahrheit und Gewißheit machte, zum Glauben und zur Religion in's unmittelbarste Verhältniß gesetzt wurde. Von dieser Seite wurde die cartesische Philosophie namentlich durch den geistreichsten aller Schüler des Cartesius, durch Malebranche aufgefaßt, der aus dem idealistischen Elemente der cartesischen Philosophie seine Lehre vom Schauen aller Dinge in Gott herausbildete. Durch diese Erklärung des Erkennens war nun freilich der wahre und ächte Idealismus der Philosophie, der alles übersinnliche Erkennen aus selbsterzeugten Ideen der menschlichen Vernunft erklärt, in der Wurzel zerstört; Malebranche konnte sich das Erzeugen nicht anders, denn als Erschaffen denken, und meinte, daß der Ehre des Schöpfers Abbruch gethan werde, wenn dem geschaffenen Geiste ein Vermögen der Ideenerzeugung zuerkannt werde. Diese Irrung auf erkenntnißtheoretischem Gebiete hat völlig gleichen Charakter mit jener auf kosmologischem Gebiete, zufolge welcher alle Bewegung und alles gegenseitige Aufeinanderwirken der geschaffenen Substanzen ausschließlich auf Gott als bewirkende Ursache zurückgeführt wird; beiderseits werden die gottgeschaffenen causae secundae suspendirt, und ihrem Wirken unmittelbar das göttliche Wirken substituirt. Man darf sich nicht wundern, wenn Bayle gegenüber einem metaphysischen Dogmatismus solcher Art sich als Skeptiker gerirte; er verkannte nur, daß Malebranche Philosophie mit Religion verwechsle, und zudem eine unrichtig aufgefaßte religiöse Lehre als philosophische Speculation darbiete. Der Skeptiker litt somit an derselben Denkbefangenheit, wie der Dogmatiker; nur drängte sich in ihm das Gefühl der Inconvenienzen dieser Denkbefangenheiten der gläubigen Philosophie seines Zeitalters auf, ohne daß er sich über den tieferen Grund derselben eine für das religiöse und

wissenschaftliche Denken genügende Rechenschaft darüber zu geben vermocht hätte. Zur wahren Idee des speculativen Erkennens war eben jenes Zeitalter noch nicht vorgedrungen; dem Cartesianismus zerfloß sein ideeller Apriorismus in die Forderung eines klaren und deutlichen Erkennens, welches seine Evidenz in sich trage. Mit dieser Art von vernünftiger Selbstgewißheit konnte sich auch der empiristisch gesinnte Arnauld einverstanden erklären, der es dem Cartesius zum hohen Verdienste anrechnete, auf dem Wege eines solchen Erkennens den Unterschied zwischen Geist und Körper aufgewiesen zu haben. Wenn es nämlich, wie jedem vernünftig Denkenden einleuchten könnte, gewiß ist, daß das Denkende und das Ausgedehnte zwei total verschiedene Substanzen seien, so könne nunmehr kein Freigeist mehr mit gesundem Verstande aus dem zeitlichen Vergehen des Körpers auch jenes der Seele folgern!

§. 800.

Cartesius hatte den Unterschied zwischen Geist und Körper auf den Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung zurückgeführt, und das Wesen der Seele in's Denken gesetzt, so wie er das Wesen des Körpers in die Ausdehnung setzte. Alle Gedanken der Seele seien nur Modificationen ihrer Denknatur, gleichwie alle bestimmten Ausdehnungen nur Modificationen des Ausgedehntseins oder der Körperlichkeit im Allgemeinen seien. Arnauld setzte allerdings einige bescheidene Zweifel in die Behauptung des Cartesius, daß die Seele immerfort denke und die Denkfähigkeit ihr Wesen ausmache, gab sich aber mit den Entgegnungen des Cartesius zufrieden. Nicht so Gassendi, der gar nicht begreifen konnte, wie die Menschenseele, wenn sie völlig unausgedehnt wäre, mit dem Körper innigst vereiniget sein könne, und überhaupt den ganzen Weg, auf welchem Descartes zur philosophischen Überzeugung von der Geistigkeit der Seele gekommen sein wollte, verwarf. Gassendi begriff nicht, wie man an der Realität der Körperwelt philosophisch zweifeln könne, und hielt demnach den Ausgangspunct der cartesischen Philosophie für einen verfehlten, ja völlig undenkbaren; er war demzufolge auch damit nicht einverstanden, daß Cartesius die Existenz des denkenden Geistes zum ersten philosophisch Gewissem machen wollte, als ob das Selbstbewußtsein des Menschen nicht für die Existenz der ge-

sammten, geistig-sinnlichen Persönlichkeit des Menschen einstünde. Cartesius meine, über die Natur des Geistes zuverlässigere Aussagen machen zu können, als über jene der Körper, während doch das unbefangene Bewußtsein jeden Denkenden des Gegentheils versichere; die Erkenntniß des für uns Dunklen zum Stützpunct der gesammten Philosophie machen zu wollen, sei ein verkehrtes Beginnen. Cartesius behauptet genau zu wissen, daß das Wesen der Seele darin aufgehe, eine denkende Substanz zu sein; und daraus will er ihre Unausgedehntheit begründen. Mit welchem Rechte kann er aber das Erstere behaupten? Wie will er zeigen, daß sie außer den ihr in's unmittelbare Bewußtsein tretenden Functionen nicht noch andere üben könne, und daß sie auf den Leib nicht wirke? Und wenn er dieß nicht zeigen kann, wie steht es sodann um die von ihm behauptete Spiritualität der Seele? Der Jesuit Bourdin meinte, daß Cartesius von seinem skeptischen Anfange und Ausgangspuncte nicht einmal bis zu der Gewißheit, daß er denke, vordringen könne; daher denn auch die auf diesem Wege aufgebrachten Argumente für die Spiritualität, oder auch nur für die Existenz der Seele, in sich zerfallen müßten. Der Benedictiner Robert Desgabets, der sich mit Gassendi's und Cartesius' Schriften eifrig beschäftigte, glaubte aus den einzelnen Behauptungen des Cartesius die Materialität der Seele folgern zu können. Cartesius schreibe dem menschlichen Gedanken eine bestimmte Dauer zu; Dauer involvire eine Aufeinanderfolge und eine Bewegung, sei somit ein Attribut und eine Appertinenz der Körper, woraus denn nothwendig die Körperlichkeit der Seele folge, wenn man nicht, was jedoch Cartesius unbeachtet ließ, die erwähnte Eigenschaft der menschlichen Gedanken aus der Gebundenheit der menschlichen Seele an den Leib erkläre. Der Cardinal Retz nahm den Cartesius gegen diesen Tadel in Schutz; nach Cartesius bedeute die Dauer nichts vom Dauernden Verschiedenes, und werde von ihm nur den Modis der Substanz, nicht aber den Substanzen selber beigelegt, und nebstbei von der Ausdehnung ganz wol unterschieden. Wie lasse sich da noch aus der erwähnten cartesischen Behauptung auf die Materialität der Seele schließen?!

Es ist nicht zu verkennen, daß die im Zeitalter des Cartesius bemerkbare Oscillation des philosophischen Denkens zwischen spiritualistischer und materialistischer Auffassung der Seele im Abhanden-

kommen des Begriffes der lebendigen Form seinen Grund hatte. In diesem Begriffe bietet sich dasjenige dar, was Gassendi am cartesischen Begriffe von der Seele vermißt, wenn er dem Cartesius vorwirft, den Begriff der Spiritualität von jenem der Kraft völlig losgelöst, die essentielle Activität der Seele verkannt, und letztere nur nach einer bestimmten in's unmittelbare Bewußtsein fallenden Thätigkeit, nicht aber nach ihrem Wesen definirt zu haben. Alles dieses, was Gassendi am cartesischen Begriffe von der Menschenseele vermißte, bietet sich im scholastischen Begriffe von der Seele als substanzieller Form des Menschenleibes dar, in welchem die Gegensätze der materialistischen und abstract spiritualistischen Anschauung zur höheren Einheit vermittelt sind, und der Begriff der Seele sich eigentlichst erfüllt, so zwar, daß das Abhandenkommen des Formbegriffes einem Abhandenkommen des Seelenbegriffes gleichkam, wie er denn in der That weder bei den Cartesianern noch bei den Gassendisten sich findet. Denn die Idee einer den Leib haltenden und tragenden, durchdringenden und nach sich gestaltenden geistigen δύναμις ist beiden Schulen fremd; beide sind in Beziehung auf die Anschauung des leiblichen Lebens des Menschen vom physikalischen Atomismus und Mechanismus ihres Zeitalters beherrscht, beiden gilt die Seele nur als Einwohner des Leibes, bloß mit dem Unterschiede, daß die Gassendisten eine gewisse Homogeneität zwischen den beiden von einander geschiedenen Substanzen des Leibes und der Seele, und demzufolge auch die Möglichkeit eines gegenseitigen Aufeinanderwirkens Beider zugeben, während die Cartesianer das eine wie das andere verwerfen, und die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib durch Gott vermittelt sein lassen. Malebranche erfand das System der gelegentlichen Ursachen, Leibniz substituirte demselben seine Lehre von der prästabilirten Harmonie, wußte also den Disconvenienzen des Cartesianismus, der für jeden Moment ein unmittelbares Eingreifen zur Vermittelung zwischen Seele und Leib forderte, nur durch einen Prädeterminismus seltsamster Art zu entgehen. Die abstracte Isolirung der menschlichen Seele vom Körper im cartesischen Systeme blieb von Seite der Vertreter der kirchlichen Orthodoxie nicht unbemerkt; der Anticartesianer Lemoine schrieb ein eigenes Buch hierüber, sowie über die Unverträglichkeit der cartesischen Körperlehre mit dem katholischen Transsubstantia-

tionsdogma [1]). Arnauld, welcher die cartesische Doctrin gegen dieses Buch vertheidigte [2]), meinte, daß der von Lemoine gerügte Spiritualismus der cartesischen Seelenlehre derselben nur zur Empfehlung gereichen könne; es sei nicht zu besorgen, daß die Menschen durch sie im Glauben an die natürliche Einheit von Seele und Leib irre gemacht werden, wol aber thue es noth, der Meinung, daß die Seele mit dem Körper vergehen könne, auf eine eindringliche Art zu begegnen. Übrigens habe ja Malebranche ausdrücklich auf den natürlichen Wechselverkehr zwischen Seele und Gehirn hingewiesen; die Frage sei nur, ob ein unmittelbarer Contact zwischen Seele und Körper statt habe, oder die Vorstellungen der Seele aus Anlaß der durch Sinneseindrücke verursachten Erregung des Gehirns durch göttliche Causalität verursacht werden. Da nun Körper nur auf Körper wirken können, und vielleicht selbst diese Einwirkung durch einen von Gott ausgehenden Impuls bedingt sei, so bleibe nichts anderes übrig, als sich, in dem berührten Puncte wenigstens, zum Occasionalismus der Cartesianer zu bekennen. Später, in seinem Streite mit Malebranche [3]), nahm Arnauld diese Ansicht zurück; indem er Malebranche's Lehre vom Schauen der Ideen der Dinge bestritt, behauptete er ein unmittelbares Wahrnehmen der Dinge durch die Seele, wobei er unter Berufung auf Cartesius die Wahrnehmung als eine durch die Einwirkung des Objectes veranlaßte Modification der Seele bezeichnete. Insofern Arnauld Vorstellung und Idee des Objectes in Eins zusammenfallen läßt, die Entstehung der Vorstellung aber empiristisch erklärt, ist er selbstverständlich ein Gegner der cartesischen Lehre von den angebornen Ideen. Bossuet läßt sich auf den Streit über die angebornen Ideen nicht näher ein, behauptet aber ein natürliches Theilhaben der menschlichen Seele an der ewigen Vernunft, die Gott selber ist, und erklärt die ewigen unveränderlichen Wahrheiten für das dem mensch-

---

[1]) Traité de l'essence du corps et de l'union de l'âme avec le corps contre la philosophie de Descartes, 1680.

[2]) Examen d'un écrit, qui a pour titre: „Examen etc." Siehe Arnauld's Oeuvres Bd. XXXVIII.

[3]) Vgl. Arnauld's Oeuvres Bd. 38—40. — Verzeichniß der hieher gehörigen Streitschriften bei Boullier, hist. de la philos. cartes., Bd. II, S. 163 ff., Anmerkung.

lichen Intellecte congruirende Object. Diese ewigen Wahrheiten sind ihm das Richtmaaß, welchem der denkende Verstand alle veränderlichen Dinge und Verhältnisse unterzieht. Durch diese Operation des menschlichen Verstandes kommt Licht und Klarheit in die menschlichen Erkenntnisse; die sinnliche Erkenntniß an sich ist niemals irrig, aber sie ist dunkel, und kann durch den Verstand unrichtig ausgelegt werden. Irren kann nur der Verstand; die generelle Ursache des Verstandesirrthums ist die Übereilung, die Hauptursache der Übereilungen im Urtheilen sind die Leidenschaften. So nimmt Bossuet als Platoniker seine Stellung vermittelnd zwischen der cartesischen Schule und den ihr gegenüberstehenden Empiristen; als Idealist hält er es mit den Cartesianern, hält aber zugleich auch die Wahrheit und das Recht des natürlichen Erfahrungsbewußtseins aufrecht, daher er auch vom methodischen Zweifel der cartesischen Schule nichts wissen will. Das sogenannte klare und deutliche Erkennen der Cartesianer transformirt sich ihm in ein Erkennen im Lichte der ewigen Wahrheiten, wodurch es, im Principe wenigstens, in ein wahrhaft speculatives Erkennen hinübergebildet, und zugleich mit dem Begriffe der älteren Schule vom speculativen Erkennen vermittelt wird, wie er denn auch auf dem Gebiete der speculativen Weltlehre die thomistische Lehre von der praemotio physica annimmt. Er war indeß von den Anschauungen der neueren Physik zu sehr beeinflußt, als daß er an der Lehre von den Substanzialformen noch festzuhalten gewagt hätte; daher er in Bezug auf das Verhältniß der menschlichen Seele zu dem ihr eignenden Leibe sich darauf beschränkt, eine natürliche Einheit beider anzunehmen, in welcher er ein Wunder der göttlichen Macht erkennt, welche zwei differente Wesenheiten so innig mit einander verbunden. Die Functionen der Seele theilt er in sensitive und intellective Functionen ab, die Vegetationsfunction der Seele läßt er unerwähnt. Der Jesuit Tournemine [1]) näherte sich in seinem Bestreben, die Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung der Seele auf den Leib zu erklären, wieder den Anschauungen der älteren Schule; die Schwierigkeit, wie der

[1]) Conjectures sur l'union de l'âme et du corps. Abgedruckt in den Memoires de Trevoux, Jahrg. 1703. — Vgl. hiezu: Dan. Stadler, Commercium inter corpus et animam potissimum juxta mentem R. P. Tournemine explicatum. Freiburg i. Br., 1741.

Körper auf den Geist wirken solle, fiel für ihn hinweg, indem er der Materie im Verhältniß zur Seele die Rolle reiner Passivität zuwies, die eben deßhalb schon eine geistige Potenz als actives Princip fordere. Damit behob sich für ihn die andere, von den Cartesianern beregte Schwierigkeit, wie der Geist auf den Körper wirken könne. Den unter dem Einflusse neuerer, nachcartesischer physikalischer Weltlehren heranwachsenden Geschlechtern wollte Tournemine's Lösungsversuch nicht mehr einleuchten [1]; Tournemine selber kam am Abende seines Lebens noch in die Lage, auf die von der Newton'schen Gravitationslehre hergeholten Einwendungen gegen die ihm geläufigen metaphysischen Anschauungen über das Wesen des Menschen antworten zu müssen. Diese, von Voltaire erhobenen Einwendungen waren übrigens nicht gegen Tournemine's besondere Anschauungen, auch nicht speciell gegen den cartesischen Spiritualismus, sondern gemeinhin gegen die christlich-dualistische Auffassung des Menschen gerichtet, und fallen in eine Zeit, in welcher die bedeutungsvollen Anzeichen des Überganges Frankreichs aus seiner christlich-cartesianischen Epoche in jene der Sensisten und Encyclopädisten hervortraten. Voltaire wünschte, daß ihm Tournemine die zwei Fragen beantworte, ob die Materie gravitire, und ob es Gott nicht möglich sei, der Materie das Denken zu verleihen? Tournemine [2]) gibt weder das eine, noch das andere zu; der Materie eine Gravitationskraft beilegen wollen, heiße die von der neueren Physik perhorrescirten qualitates occultas der Körper erneuern, und man wolle damit einzig der sinnlosen Lehre, daß der Materie sich auch die Kraft zu denken einschaffen lasse, den Weg bahnen. In der näheren Begründung seiner verneinenden Antwort auf die beiden Fragepuncte argumentirt Tournemine ganz nach Weise der Cartesianer; er kennt keine andere Bewegungskraft der Materie als den Stoß oder den Impuls von Außen her, und erklärt die Unfähigkeit der Materie zum Denken aus ihrer Ausdehnung, welcher zufolge ein Körper an jedem Puncte seiner ausgedehnten Oberfläche

---

[1]) Über Stattler's Bemerkungen zu Tournemine's Theorie vgl. meine Schrift über Suarez Bd. II, S. 112.

[2]) Lettres sur l'immaterialité de l'âme et les sources de l'incredulité (Mem. de Trev., Jahrg. 1735.). Abgedruckt in Migne's Demonstrations evangeliques Tom. IX, p. 583 ff.

sich nur mit einem Puncte oder kleinsten Theile der Oberfläche eines andern Körpers berühre, also an keinem Puncte seiner ausgedehnten Oberfläche den Gesammteindruck des Stoßes in sich aufnehme, während die denkende Seele jedes Object ganz und ungetheilt in sich aufnehme. Tournemine gibt übrigens auch nicht zu, daß Newton, auf dessen Auctorität sich Voltaire beruft, an der Materie eingeschaffene Gravitationskräfte geglaubt habe; Newton sei als ein umsichtiger und besonnener Forscher in seiner Physik nirgends über die Erfahrung und die Resultate des Calcul's hinausgegangen; die Begriffe: Gravitation, Tendenz, Attraction hatten für ihn keine metaphysische Bedeutung, sondern dienten ihm bloß als Bezeichnung jener geheimnißvollen Bewegungsursachen, die er, auf die Gesetze der Bewegung sich beschränkend, in ihren Tiefen zu ergründen sich nicht vermessen wollte. Neben Newton hebe Voltaire Locke's Auctorität mit besonderem Nachdruck hervor. Nun sagt Locke nach Voltaire's eigenen Anführungen ausdrücklich, daß man der Materie als solcher eine Fähigkeit oder ein Vermögen zu denken nicht zuschreiben könne; er wird aber überdieß, wie jeder andere Philosoph, auch nicht umhin können, zuzugestehen, daß der Materie die Fähigkeit zu denken nicht von Außen her verliehen werden könne — es wäre denn, daß man unter einer solchen Verleihung nichts Anderes, als die Vereinigung einer unsinnlichen denkfähigen Substanz mit der Materie verstehen wollte. Dann ist jedoch jede Frage und Erörterung überflüssig; der Mensch ist der faktische Beweis für die Möglichkeit einer solchen Vereinigung [1]).

Voltaire war der erste Franzose, welcher mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln und mit thatsächlichem Erfolge gegen die christlich-theologische cartesische Schule Frankreichs ankämpfte. Zur Bestreitung der cartesischen Kosmophysik bot ihm Newton's Naturlehre die Waffen; dem psychologischen Spiritualismus der Cartesianer setzte er den Empirismus der Locke'schen Philosophie entgegen, und bestritt namentlich die Lehre von den angebornen Ideen. Gegen den unvermittelten religiös-theologischen Spiritualismus der Cartesianer und Malebranchisten hatten vom Anfang her bereits die

[1]) Voltaire war selbstverständlich mit dieser Antwort nicht einverstanden. Vgl. seine Gegenbemerkungen in Tom. 49 seiner Oeuvres (Kehler Ausgabe).

Jesuiten im Sinne der älteren Schule angekämpft; der Jesuit Buffier, ein Zeitgenosse Tournemine's, nahm weit mehr aus Locke's Lehre, als aus der cartesischen in sich auf. Die Lehren Locke's und Condillac's fanden einen Bestreiter an dem Oratorianer Roche [1]); der Abbé de Lignac († 1762) stellte sich vermittelnd zwischen den Malebranchisten Roche und Locke [2]), entdeckte aber keinen neuen fruchtbaren und lichtgebenden Gedanken, in welchem sich die beiden einander entgegengesetzten Systeme innerlich mit einander zu einem höheren Dritten verschmolzen hätten, sondern blieb bei einem eklektischen Ineinanderpassen derselben stehen. Er behauptet mit Locke, daß es keine angebornen Ideen gebe und all unser Erkennen auf Wahrnehmungen (perceptions) gegründet sei; mit Malebranche führt er die aus den Perceptionen sich herausbildenden Ideen auf Gott als allmächtige Ursache und Architypp derselben zurück. Jede Idee drückt eine Beziehung zwischen dem Endlichen oder Unbestimmten und dem Unendlichen aus; diese Beziehung besteht nach de Lignac darin, daß sich mit der Perception eines endlichen Einzeldinges der Gedanke von der unbegränzten Wiederholbarkeit desselben durch die göttliche Allmacht verbindet; auf diese Art bilde sich aus der Vorstellung des Dinges die Idee desselben heraus. Malebranche und Locke hätten es beide gemeinsam darin versehen, daß jeder von ihnen nur einen der beiden termini oder Endpuncte unserer Ideen und Erkenntnisse, Malebranche den unendlichen, Locke den endlichen, in's Auge faßte. Lignac verwirft die cartesische Lehre von einer angebornen Gottesidee, und substituirt derselben ein erst später in's reflectirte Bewußtsein tretendes Gottesgefühl, aus dessen Wahrnehmungen de Lignac die von ihm in allen menschlichen Ideen entdeckten Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen erklärt. Demnach wäre der sensistische Empirismus Locke's durch einen spiritualistischen Sensismus zu ergänzen, und aus letzterem die Transformation der sinnlichen Perceptionen der Dinge in die Ideen der Dinge zu erklären. Lignac's Zeitgenosse, der Bretagner Ch. H. de Kéranflech hat gegen die im Sinne der Locke'schen Schule unternommenen empirisch-philosophischen Untersuchungen nichts einzuwenden, glaubt

---

[1]) Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances, contre le système de Locke et de ses partisans. Amsterdam, 1759.

[2]) Vgl. Boullier Tom. II, p. 616 ff.

aber, daß die Ergebnisse der Experimentalphilosophie für sich allein nicht ausreichen, sondern durch die von vorneherein auf den Standpunct der „Vernunft“, d. i. der idealen Intuition sich stellende Malebranche'sche Lehre ergänzt werden müßten. Denn nur auf dem von Malebranche beschrittenen Wege lasse sich begreiflich machen, wie der menschliche Geist zur Erkenntniß der nothwendigen und ewigen Dinge gelangen könne; nur mittelst seiner Lehre lasse sich die Unfehlbarkeit der menschlichen Erkenntnisse, die Unwandelbarkeit der sittlichen Ordnung, der an sich geltende Unterschied von Recht und Unrecht, Gut und Böse, Wahr und Falsch darthun — Malebranche's Standpunct ist mit Einem Worte der unveräußerliche Hort aller Metaphysik.

§. 801.

Die cartesische Schule hatte ihre Metaphysik zum christlichen Gottesglauben in die innigste und unmittelbarste Beziehung gesetzt. Das göttliche Sein und Wirken ist dieser Schule die absolute und unmittelbare Voraussetzung alles creatürlichen Seins und Geschehens, die Existenz Gottes unmittelbar durch den im menschlichen Geiste vorhandenen Gottesgedanken bezeugt. Woher hätte der menschliche Geist die Idee des allervollkommensten Wesens, die er in sich trägt — fragt Cartesius — wenn jenes vollkommenste Wesen nicht in Wirklichkeit existirte? Da in der Ursache nicht weniger gelegen sein kann, als in der Wirkung sich offenbart, so muß der Mensch, der die Idee eines höchsten, vollkommensten Wesens in sich trägt, das Werk eines höchsten vollkommensten Wesens sein; das Vorhandensein jener Idee im Menschen ist das unabweisliche Zeugniß für die Wirklichkeit des ihr entsprechenden Objectes. Malebranche substituirt der Idee des menschlichen Geistes von Gott unmittelbar Gott selber als Lebenselement des denkenden Geistes, und faßt den Gottesgedanken des Menschen als ein Zeugniß unseres geistigen Seins in Gott auf, in welchem wir die Dinge schauen, d. i. alles Andere außer Gott geistig erkennen. Der Jesuit Hardouin nahm Malebranche's Lehre von Gott als dem Orte der Geister und als allgemeiner Vernunft für eine philosophische Läugnung des persönlichen Gottes; Thomassin hingegen fand in ihr nichts Anderes, als was von jeher die weisesten und größten Denker, ein Plato und ein

Augustinus über Gott gelehrt hätten. Nach Thomassin hat Plato die Ideen nicht als von Gott verschiedene Subsistenzen genommen, sondern als Gedanken des göttlichen Verstandes, als die in Gottes Denken vorhandenen ewigen und unveränderlichen Urbilder der Dinge, und unveränderliche Wahrheiten, an welchen alles Geschaffene sein höchstes, absolutes Richtmaaß findet. Unsere Erkenntniß dieser Ideen und Wahrheiten läßt sich einzig daraus erklären, daß wir sie im Lichte der göttlichen Wahrheit schauen; der göttliche Logos bedeutet als Sonne des Geisterreiches für unser geistiges Erkennen dasselbe, was die sichtbare Sonne für unser sinnliches Sehen bedeutet. Zufolge dessen unterscheidet Thomassin in unserem geistigen Erkennen zwischen einem doppelten Lichte, dem lumen illuminans und lumen illuminatum; ersteres ist die von den göttlichen Ideen ausgehende Lichthelle, letzteres das an ersterem entzündete Licht unseres Verstandes. Wir erkennen die Wahrheit in Gott, und nicht, wie Thomas Aq. will, in uns selber. Diese continuirliche Präsenz der göttlichen Wahrheit in unserem Denkleben gilt Thomassin für den ersten und vornehmsten aller Beweise für Gottes Dasein, welches sich aber nebstdem auch durch eine angeborne Gewißheit von seiner Wahrheit bezeugt. Es mag Atheisten auf moralischem Gebiete geben, auf dem intellectuellen Gebiete sind sie nicht möglich und auch nicht vorhanden. Alle großen und bedeutenden Männer, alle Denker, welche sich über die Meinungen des gemeinen Haufens erhoben, geben der dem Menschen angebornen Gottesidee Zeugniß; es handelt sich nur darum, daß man sie auch richtig deute und verstehe[1]). Thomassin findet die angeborne Gottesidee eben so sehr von den heidnischen Philosophen wie bei den Kirchenvätern bezeugt; demgemäß führt er[2]) eine Reihe von Stellen aus Plato, Plotinus, Maximus Tyrius, Simplicius, Proklus, Jamblichus, Alcinous, Cicero, Sallustius, ferner aus Boëthius, Cassiodor, Dionysius Areop., Augustinus, Tertullianus und anderen Kirchenvätern an, um die Übereinstimmung heidnischer und christlicher Philosophen in dem berührten Puncte zu erweisen. Als Argumente der patristischen

[1]) Vgl. über diesen Punct Thomassin's Schrift: Methode d'etudier et d'enseigner chretiennement et solidement les Poëtes. Paris, 1681.

[2]) Dogmatum theologicorum Pars II: De Deo Deique proprietatibus, Lib. I.

Scriptoren für die angeborne Gottesidee führt Thomassin an: die unvertilgbare ahnungsvolle Erinnerung an die Seligkeit des Urzustandes, den allgemeinen Gottesglauben des menschlichen Geschlechtes, das der Seele eingeborne Verlangen nach dem höchsten Gute, die in natürlichen Eingebungen des inneren Sinnes begründete Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, das in's Herz des Menschen geschriebene natürliche Gesetz, die Gottverwandtschaft der Menschenseele. Die menschliche Seele hat eine angeborne Erkenntniß von Gott, und erkennt Gott aus sich besser, als aus allen sichtbaren Werken Gottes; sie berührt sich durch einen über ihre Intelligenz erhabenen verborgenen Sinn mit Gott; daraus erklärt sich, daß ihr angebornes Wissen von Gott mehr die Existenz als das Wesen Gottes betrifft. Was die Seele unmittelbar durch sich selber weiß, ist ihr viel klarer, als dasjenige, dessen Kenntniß ihr durch die leiblichen Sinne vermittelt wird; erst in Folge des Sündenfalles ist die Seele darauf angewiesen worden, das Zeugniß für Gottes Dasein in der sichtbaren Außenwelt suchen zu müssen, weil sie seitdem gleichsam vor sich selber flieht und in ihre eigenen Tiefen nicht eingeht. Deßungeachtet ist sie auch beim Anblicke der sichtbaren Welt genöthiget in sich selber zurückzugehen, um aus sich und ihrem Wesen das in den Erscheinungen der sichtbaren Welt vor sie hingestellte Zeugniß für Gottes Sein zu verstehen. Ordnung, Übereinstimmung alles Einzelnen unter einander, Schönheit sind nicht Eigenschaften der Materie als solcher, sondern müssen aus einer geistigen Causalität abgeleitet werden; indem die Seele aus sich und ihrer eigenen geistigen Natur die Ordnung der Welt versteht, wird sie auf Gott als überweltliche geistige Ursache der Vollkommenheiten der Schöpfung hingeführt. Augustinus hat uns den Weg beschrieben, auf welchem die Seele, von der Betrachtung der sichtbaren Welt ausgehend, zur höheren unsichtbaren Welt sich erhebt und zuhöchst bei der ewigen und unwandelbaren Weisheit Gottes anlangt, in welcher die Ordnung der wandelbaren und veränderlichen Dinge begründet und befestiget ist. So beweiset sich im Hinblicke auf den wunderbaren Rhythmus der Weltordnung die Existenz Gottes aus den Gesetzen der Zahlen und Figuren, welche der Seele sich durch sich selber verdeutlichen; Augustinus, Cassiodor, Claudius Mamertus, Cyrillus Alex. und andere Väter haben die hohe Bedeutung der arithmetischen und astronomischen Studien für

den Nachweis der Existenz Gottes recht wohl zu würdigen verstanden, sind aber in diesem Puncte eben nur in die Fußtapfen der ihnen vorangegangenen Platoniker getreten. Derselbe Weg, der zu Gott als höchster Weisheit und unveränderlicher Wahrheit führt, leitet auch auf ihn als höchste Güte und Gerechtigkeit und Urgrund aller Vollkommenheit hin; Gottes Sein ist gleichbedeutend mit der Realität des Urwahren, Urschönen und Urguten, dessen Existenz die absolute Voraussetzung alles Wahren, Schönen und Guten an den Dingen, und überhaupt alles Seienden ist.

§. 802.

Fenelon arbeitete als junger Mann eine ausführliche Abhandlung über Gottes Dasein und Eigenschaften aus, deren erster Theil ohne sein Zuthun und Vorwissen noch bei seinen Lebzeiten, das Ganze aber drei Jahre nach seinem Tode veröffentlichet wurde [1]). Der erste Theil enthält den aus dem Anblicke und den Wundern der sichtbaren Schöpfung gezogenen Beweis für Gottes Dasein, und schließt mit einer Widerlegung der epikuräischen Zufallslehre. Der zweite Theil enthält, nach Vorausschickung einer in cartesischem Sinne abgefaßten Erörterung über den in der Selbstgewißheit des Denkenden gegebenen Stützpunct philosophischer Gewißheit, die metaphysischen oder aus intellectuellen Ideen abgeleiteten Beweise für Gottes Dasein, welchen eine Widerlegung des Spinozismus eingeschaltet ist. An die Beweise für Gottes Dasein schließt sich eine Erörterung über Gottes Wesen und Eigenschaften an, die in vier Capiteln von der Einheit, Einfachheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit Gottes handelt. Unter den metaphysischen Beweisen für Gottes Dasein geht der erste von der Unvollkommenheit des menschlichen Wesens aus: Da der Mensch nicht unendlich vollkommen ist, so ist er offenbar nicht durch sich selbst, sondern durch einen anderen, der durch sich selber ist, und in diesem Durchsichselbersein von Allem außer ihm unabhängig und keines Anderen bedürftig alle Vollkommenheit in sich selber trägt. Die übrigen metaphysischen Beweise für Gottes Dasein schöpft Fenelon aus der Idee des Unendlichen, die wir in uns tragen, aus der Idee eines nothwendigen Wesens,

[1]) Traité de l'existence et des attributs de Dieu, 1718.

aus der Natur der Ideen unseres Geistes, in welchen Gott selber sich uns offenbart. Der Spinozismus, der unmittelbar die Welt selber für das unendliche Göttliche nimmt, setzt sich in den schreiendsten Widerspruch zur Idee des Unendlichen, deren Object nothwendig eine absolut einfache und untheilbare Wesenheit, und über jede der Veränderungen, welchen das Universum in seinen einzelnen Theilen unterworfen ist, schlechthin erhaben sein muß.

Gegen den Spinozismus erklärt sich auch Malebranche auf das Entschiedenste und mit dem größten Abscheu vor der Gottlosigkeit desselben; Regis und Dutertre, welche Malebranche beschuldigen, Gott als allgemeines Sein in spinozistischer Weise zu fassen, thaten ihm entschieden unrecht. Malebranche's Gott ist nicht die Summe, sondern das Princip aller Creaturen, und in der Unendlichkeit seiner Vollkommenheit über alle wirklichen und möglichen Creaturen unermeßlich erhaben. Die Frage wäre nur, ob sich Malebranche nicht nach einer anderen Seite dem Spinozismus nähert, sofern er nämlich alle selbsteigene Wirksamkeit der causae secundae aufhebt, und Gott den Allwirkenden gewissermaaßen zum Einzigwirkenden macht? Ein Freund und Verehrer Malebranche's, J. J. de Mairan, drängte den von ihm hochgehaltenen priesterlichen Denker mit Fragen und Bedenken bezüglich der von demselben behaupteten intelligiblen Ausdehnung in Gott, zu welcher sich die geschöpfliche Ausdehnung zusammt allen Körpern als Modificationen verhalten sollen; Mairan wünschte in's Klare zu kommen, wie diese Anschauung von jener Spinoza's über die Weltdinge als Modificationen der Einen unendlichen Substanz sich unterscheiden soll. Auch Arnauld meint, daß es Malebranche schwer werden möchte, sich einer der beiden Alternativen, daß er entweder Gott als Körperwesen, oder die Welt als eine Modification fasse, zu entziehen. Malebranche erklärte, daß die intelligible Ausdehnung den ideellen Archityp aller wirklichen Ausdehnungen und Körper und eine in Gott urbildlich vorhandene Vollkommenheit des Geschaffenen zu bedeuten habe. Auch Fenelon lehrt, daß Alles, was am Begriffe der Ausdehnung eine positive Bedeutung habe, in Gott per eminentiam vorhanden sein müsse; dieses Positive am Begriffe der Ausdehnung zur Absolutheit gesteigert, ergebe den Begriff der göttlichen Unermeßlichkeit. Es ist übrigens unschwer zu erkennen, daß die cartesische Identification der Ausdehnung mit der körperlichen Realität zu dieser Art von Auffassung

der Unermeßlichkeit Gottes Anlaß gab; die intelligible Anschauung Malebranche's sollte die in Gott vorhandene ideelle Urform aller unserer geistigen Anschauungen bedeuten und ist gewissermaaßen eine religiös-theologische Anticipation der von Kant erfundenen Formen der reinen Anschauung.

§. 803.

Dem ersten Theile der Schrift Fenelon's über Gottes Dasein wurde bei der ersten Veröffentlichung desselben eine Abhandlung aus Tournemine's Feder beigegeben, die sich gewissermaaßen als Vorrede zu der ohne Fenelon's Wissen veröffentlichten Schrift gab, und den Titel „Reflexionen über den Atheismus" führte. Tournemine's Abhandlung ist vornehmlich gegen Bayle und Spinoza gerichtet. Ausgehend von der Denkunmöglichkeit des Atheismus bestreitet er die Behauptung Bayle's, daß es wirkliche Atheisten, d. h. von Gottes Nichtsein innerlichst überzeugte Menschen gebe oder geben könne. Die von Bayle als Beweise für das Gegentheil angeführten Belege enthalten das nicht, was er in sie hineinlegt, und sind auch abgesehen hievon nicht einmal historisch richtig. Wenn es wirklich wilde Völker geben sollte, die von Gott gar nichts wissen, so wäre damit nur bewiesen, daß der Mensch bis zum völligen Vergessen einer ihm in's innerste eingesenkten Grundwahrheit herabsinken könne, an welche zu glauben ihm so natürlich ist; zwischen dem unfreiwilligen Vergessen einer Wahrheit und zwischen dem grundsätzlichen Bekennen des Gegentheils ist aber noch ein großer Unterschied, den Bayle völlig übersehen zu haben scheint [1]). Bayle führt eine chinesische Philosophensecte an, welche sich zum Atheismus bekennen soll. Diese Angabe ist unrichtig; jene chinesischen Philosophen glauben an ein höchstes Wesen, nur haben sie sich von demselben eine unrichtige Vorstellung gebildet, indem sie es für eine Art von Weltgeist halten, dessen Organ der sichtbare Sternenhimmel sei. Sie glauben auch an eine Weltschöpfung und Vorsehung, und

---

[1]) Tournemine kam auf diesen Punct in einer anderen Abhandlung zurück: Reflexions sur l'atheisme attribué à quelques peuples par les premiers Missionnaires, qui leur ont annoncé l'Evangile. Abgedruckt in den Mem. de Trevoux, Jahrg. 1717.

sind demnach vom grundsätzlichen Atheismus unermeßlich weit entfernt. Bayle glaubt versichern zu können, daß, wenn man den Bekennern des Atheismus freies Geleite zusage, sich ganz bestimmt mehrere Männer von nicht gemeiner Bildung melden würden, um den Atheismus als ihre innigste Überzeugung öffentlich auszusprechen. Tournemine erwidert, daß er einem solchen Bekenntniß den Glauben an die Aufrichtigkeit desselben versagen müßte; unter so Vielen, die sich von offener Gottlosigkeit zum Glauben zurückwendeten, hat noch keiner das Geständniß gethan, daß er je nur einen Augenblick vom Nichtsein Gottes überzeugt gewesen sei. Demnach können auch die gottesläugnerischen Systeme des Epikuräismus und Spinozismus nicht als Erzeugnisse innerer Herzensüberzeugung, sondern bloß als beklagenswerthe Verirrungen des menschlichen Denkens angesehen werden. Die atomistische Zufallslehre Epikur's trägt das Siegel der widersinnigen Unvernunft offen an der Stirne. Der Widersinn des spinozistischen Atheismus ist in einer anscheinend tiefphilosophischen Formel versteckt, tritt aber offen zu Tage, sobald man diese dunkle und änigmatische Formel näher analysirt. Die Spinozisten reden von einer allgemeinen Naturnothwendigkeit als letzter Erklärungsursache alles Seienden, und bezeichnen die Materie als das ewige Subject dieser Nothwendigkeit. Hier hat man zu fragen, ob diese Nothwendigkeit mit blinder Bewußtlosigkeit wirke? Wenn sich aber die auf einen höchst weisen Verstand hindeutende Welteinrichtung mit der Annahme einer blindwirkenden bewußtlosen Ursache des Weltdaseins schlechterdings nicht verträgt, so ist weiter zu fragen, wie man sich das Zusammensein der weltordnenden Intelligenz mit der ewigen Materie vorstellig zu machen habe? Die Pythagoräer und die von Bayle erwähnten chinesischen Philosophen denken hier an eine Weltseele, und setzen demnach das Universum aus zwei Hälften zusammen, die sich wie Leib und Seele zu einander verhalten. Spinoza glaubt der Absurdität dieses Systems zu entgehen, wenn er das Denken zu einem Attribute seiner Einen, alleinzigen materiellen und ausgedehnten Substanz macht. Nun sind aber Denken und Ausdehnung zwei Attribute, welche vermöge ihrer Incompatibilität schlechterdings nicht einem und demselben Subjecte inhäriren können; also ist das spinozistische System eben so absurd, wie jenes, welches die Weltseele zum absoluten Agens erhebt und der ewigen Gottheit substituirt. Spinoza begründet seine Lehre von

der Einen alleinzigen Substanz durch den Satz, daß eine Substanz nicht wieder eine Substanz hervorbringen, und somit neben der Einen wirklichen Substanz eine zweite nicht möglich sei. Und warum nicht? Weil die zweite Substanz von der ersten unterschieden sein und demnach andere Attribute haben müßte, als die erste; zwei Dinge mit verschiedenen Attributen haben nichts mit einander gemein, und lassen sich nicht auseinander erklären oder ableiten. Daraus soll also folgen, daß eine Substanz nicht Ursache einer zweiten Substanz sein könne. Hier wäre nun aber erst zu erweisen, daß zwei Dinge, welche sich durch ihre Attribute von einander unterscheiden, wirklich gar nichts mit einander gemein haben, und in keinerlei Wechselbeziehung zu einander stehen können; um einen Beweis solcher Art sieht man sich jedoch bei Spinoza vergeblich um, wie er denn in der That auch gar nicht möglich ist.

Vor Tournemine hatte bereits der Mauriner Franz Lami eine Widerlegung des spinozistischen Systems veröffentlichet [1]), die indeß an den Gebrechen aller übrigen, aus der cartesischen und malebranche'schen Schule hervorgegangenen Widerlegungsschriften von Regis, Wittich, Poiret, Nieuwentyt u. s. w. leidet, und unter Verkennung der Bedeutsamkeit der causae secundae den allwirkenden Gott zum Einzigwirkenden macht. Im Übrigen enthält sie nicht wenige gute und glückliche Gedanken und treffende Bemerkungen gegen Spinoza; auch läßt er es sich angelegen sein, in der zweiten Abtheilung seiner Schrift den Irrgängen der spinozistischen Dialektik nachzugehen, um eine für die Anhänger derselben überzeugende Widerlegung des falschen Systems zu geben. Die erste Abtheilung der Schrift befaßt sich mit gemeinverständlichen Beweisgründen gegen Spinoza, und reducirt sich im Ganzen auf die Erweisung dessen, daß der Mensch eine substanzielle Essenz und demzufolge eine von Gott verschiedene und durch Gott gesetzte Wesenheit sei. Ist nämlich der Mensch eine Substanz und zwar eine Substanz, die sich nicht selber gesetzt hat, und doch auch keine ungesetzte Substanz ist, so muß er durch ein Wesen, welches a se ist, in's Sein gesetzt worden sein; das Wunder der Einigung zwischen Seele und Leib und

[1]) Nouvel atheisme renversé, ou refutation du système de Spinoza, tirée pour la pluspart de la connaissance de la nature de l'homme. Paris, 1706.

der wundervollen Organisation des letzteren weiset auf die Macht und Weisheit eines unendlichen Wesens hin. Der Realität dieses unendlichen Wesens gibt die in uns vorhandene Idee des Unendlichen Zeugniß. Die Giltigkeit des aus dieser Idee geschöpften Beweises für Gottes Dasein hatte Lami schon früher gegen den Sorbonnisten Brillon aufrecht zu halten gesucht [1]; seine sonstigen, der malebranche'schen Lehre nachgebildeten Anschauungen hat er in seinen „ersten Elementen der Erkenntniß“ [2]) niedergelegt.

§. 804.

Der cartesische Spiritualismus war unter Ludwig XIV. und in den nächsten Jahrzehenden nach ihm die geistige Form des christlich gebildeten Frankreichs geworden; er wurde, wie auf dem Gebiete der Logik und Metaphysik, Kosmologie und Religionsphilosophie, durch Roche und André auch auf dem Gebiete der philosophischen Ästhetik vertreten; Boileau fügte zu Arnauld's Art de penser und B. Lami's Art de parler eine im cartesischen Sinne abgefaßte l'art poëtique hinzu; nicht zu gedenken der mancherlei in verwandtem Sinne abgefaßten Methodologien über die rechte Lehrart in allen die allgemeine Denkart betreffenden Fächern und Zweigen des menschlichen Wissens. Die ganze gebildete Gesellschaft Frankreichs war vom cartesischen Spiritualismus durchdrungen; er war das philosophische Bekenntniß der Männer von Welt, und beseelte den Geist der geselligen Conversation in gewählten Zirkeln und vornehmen Kreisen. Demnach darf es nicht überraschen, die Polemik der cartesischen Schule gegen Spinozismus und Epikuräismus auch auf dem Gebiete der französischen Poesie von dazumal vertreten zu finden. Wir haben in dieser Beziehung außer Abbé Genest, welcher die Prinzipien der cartesischen Philosophie in Verse brachte [3]), den

---

[1]) Vgl. Lami's Lettre a M. l'abbé Brillon im Journ. de Trevoux, janv. et fevr. 1701.

[2]) Premiers éléments ou entrée aux connaissances solides en divers entretiens, proportionée à la portée des commençants et suivie d'un Essai de Logique, 1706.

[3]) Principes de philosophie, ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, en vers. Paris, 1716. Näheres über Genest und sein Werk bei Boullier Bd. II, S. 356 ff.

Cardinal Polignac, Louis Racine, den Sohn des berühmten französischen Tragikers, und den Cardinal Bernis zu nennen, der allerdings schon in eine spätere Epoche fällt, aber geistig sich mit seinen genannten Vorgängern berührt. Der Anti-Lucretius Polignac's ist ein lateinisches Lehrgedicht, von dessen beabsichtigten zwölf Gesängen nur neun ausgearbeitet sind, welche nach des Verfassers Tode († 1741) durch Lebeau der literarischen Öffentlichkeit anheimgegeben wurden [1]). Die vorhandenen neun Gesänge enthalten der Reihe nach Widerlegungen der epikurischen Moral, Kosmophysik und Atomenlehre; von da wird im fünften Gesange auf die Seelenlehre übergegangen und die Geistigkeit der Menschenseele erwiesen; im sechsten Gesange wird gezeigt, daß es keine Thierseelen im eigentlichen Sinne des Wortes gebe [2]). Der siebente Gesang handelt von den wundervollen Mechanismen der Thier- und Menschenkörper so wie der Gewächse, und von der Fortpflanzung der Gattungen, deren jede der Verfasser in einem bestimmten ersten Urexemplare keimartig eingewickelt sein läßt. Von der Organisation der Einzelwesen geht der Verfasser im achten Gesange auf das großartige Schauspiel des Weltganzen und dessen wunderbare Ordnung über; der neunte Gesang handelt von den Mineralien und Fossilien, so wie von den im Grunde des Meeres verborgenen Wundern der Natur [3]). Der Zweck des Gedichtes ist die Widerlegung des Atheismus vom Standpuncte der cartesischen Philosophie, welchen Polignac in allen besonderen Fragen der Kosmologie und Psychologie, Natur- und Gotteslehre consequent festhält, daher er nicht bloß die epikurische Atomenlehre, sondern auch die Newton'sche Physik und überhaupt

---

[1]) Eine französische Übersetzung des Gedichtes durch Bougainville findet sich abgedruckt in Migne's Demonstrations evangeliques p. 967—1268.

[2]) Polignac entscheidet sich in diesem Puncte nicht unbedingt für die cartesische Ansicht; ihm ist nur darum zu thun, aus der wunderbaren Organisation und Begabung der Thiere das Dasein Gottes aufzuzeigen, welches sich aus der Betrachtung der Thierwelt deutlich ergebe, gleichviel ob den Thieren Empfindung zukomme oder nicht:

— — — — Quae sive carentia sensu
Sive instructa putes, mirare et numen adora.

[3]) Die Titel der neun Gesänge des Gedichtes lauten: De voluptate, de inani, de motu, de mente, de belluis, de seminibus, de mundo, de terra et mari.

alle der cartesischen Philosophie widerstreitende Philosopheme von dazumal, namentlich jene des Hobbes, Gassendi, Locke und Spinoza bekämpft. Die Newton'sche Lehre von der Massenanziehung durch Wirkung in die Ferne dünkt ihm der epikurischen Lehre verwandt, indem sie die Unterscheidung vom Vollen und Leeren voraussetze; zugleich werde mit der geheimnißvollen Anziehungskraft der Körper eine neue qualitas occulta aufgestellt und somit ein Phantom der abgethanen scholastischen Physik neu heraufbeschworen. Demnach wird der Newton'schen Lehre von den im leeren Raume sich bewegenden Körpern die Behauptung von der absoluten Erfüllung des Raumes durch die Materie entgegengestellt, der Attraction der Stoß als allgemeine Bewegungsursache substituirt, und diese zuhöchst in Gott als allgemeinem Beweger der Dinge gefunden. In den Seelen ist Gott als allgemeine Vernunft gegenwärtig, die Menschenvernunft erkennt das Wahre und Gute in Gott, und das Endliche aus dem Unendlichen:

Neque ipse
Finiti quidquam caperes, nisi semper adesset
Nota infiniti teque illustraret imago,
Ut tenebras nemo, nisi noto lumine, nosset;
Namque infinitum tantum est absentia finis,
Qui monstrat non id quod adest, sed plurima deesse.

Aus Racine's Gedichte „La Religion“ [1]) ist hier der erste Gesang zu erwähnen, welcher die Grundwahrheit aller Religion, die Existenz Gottes zum Inhalte hat. Racine beweist Gottes Dasein aus der wundervollen Weisheit der Welteinrichtung, aus der allen Menschen im Gedanken des Unendlichen eingebornen Gottesidee [2])

---

[1]) Abgedruckt bei Migne, Tom. VIII, p. 11—109.

[2]) Quelle main, quel pinceau dans mon âme a tracé,
D'un objet infini l'image incomparable?
Ce n'est point à mes sens que j'en suis redevable.
Mes yeux n'ont jamais vu que des objets bornés,
Impuissants, malheureux, à la mort destinés.
Moi-même je me place en ce range déplorable,
Et ne puis me cacher mon malheur veritable;
Mais d'un Etre infini je me suis souvenu
Dès le premier instant que je me suis connu.
D'un maitre souverain redoutant la puissance,
J'ai malgré mon orgueil, senti ma dépendance.

und aus dem angebornen moralischen Sinne, der einem unwandelbaren Gesetze der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit Zeugniß gibt. Aus der allen Menschen eingebornen Gottesidee erklärt Racine weiter auch die Allgemeinheit des Gottesglaubens der Menschheit; das superstitiöse Heidenthum ist nur eine Deformation dieses allgemeinen Glaubens, und gibt in seinen Irrungen der Wahrheit desselben Zeugniß. Der Atheismus ist eine denkwidrige Ungeheuerlichkeit, gegen welche sich das Innerste des Menschen sträubt; die Menschheit hat, von Gott abfallend, in ihren Gedanken über Gott geirrt, Gottesläugnung war jedoch im finstersten Heidenthum strenge verpönt [1]).

Racine's Gedicht scheint in Bernis den ersten Gedanken zur Ausführung der „Religion vengée", eines Gedichtes in zehn Gesängen [2]) angeregt zu haben, welches nach Plan und Anlage in einem nicht zu verkennenden Verwandtschaftsverhältniß zu Polignac's Antilucretius steht, in Bezug auf die poetische Scenerie aber von Milton's Muse sich inspirirt zeigt. Dieß tritt gleich im ersten Gesange hervor, in welchem die Hoffart und die Üppigkeit als die Urheber aller Irreligion geschildert werden. Der Hochmuth ist ein gleich nach seiner Erschaffung in bösen Leidenschaften sich verfinsternder Engel, der auch die übrigen, Gott abtrünnig gewordenen Geister verführte, und mit ihrer Hilfe Gottes Reich, das er im Himmel nicht zu stürzen vermochte, auf Erden unter den Menschen zerstören will. Er tröstet sie in ihren Peinen durch die Aussicht auf ein durch sie anzurichtendes folgenreiches Werk der Zerstörung unter den Geschlechtern der Menschen auf Erden:

Cessez donc de gémir à l'aspect de vos chaines,
Vos maux n'égalent point la moindre de ses peines:

---

[1]) L'esprit humaine s'égare, et follement crédules,
Les peuples se sont fait des maitres ridicules.
Ces maitres toutefois par l'erreur encensés
Jamais impunément ne furent offensés.
On détesta Mezence ainsi que Salmonée,
Et l'horreur suit encor le nom de Capanée.
Un impie en tout temps fut un monstre odieux;
Et quand, pour me guérir de la crainte des dieux,
Epicure en secret medite son système,
Aux pieds de Jupiter je l'aperçois lui-même.

[2]) Abgedruckt bei Migne Tom. IX, p. 1105—1203.

En lui tout est immense, en vous tout est fini.
S'il n'a pu de l'Olympe être encore banni,
Que sur la terre au moins sa vengeance stérile
De vices de remords soit le frein inutile;
Qu'au mépris de ses lois les profanes humains
Consacrent des autels aux oeuvres de leurs mains!
Que ses plus saintes lois soient toujours contestées!
Que de mon sein fécond renaissent les athées,
Le Doute, conducteur de l'irreligion,
L'Héresie au front double et la Corruption,
Le Savoir orgueilleux, l'Erreur opiniâtre
Et l'Ignorance enfin d'elle-même idolâtre:
Monstres que j'ai nourris d'arrogance et de fiel,
Monstres que j'ai sauvés de la foudre du ciel,
Pour rendre à l'ennemi, dont le bras nous accable,
Les tourments éternels qu'il prépare au coupable.

Durch die in diesen Worten der Hoffart aufgezählten monstra, mittelst deren die sündige Welt verderbt werden soll, sind die Themata für die folgenden Gesänge vom zweiten bis zum achten bezeichnet: Idololatrie, Atheismus, epikuräischer Materialismus, Spinozismus, Deismus, Pyrrhonismus, Häresie; der neunte Gesang handelt von der Verderbniß der Geister und Herzen durch die Irreligiösität, der zehnte Gesang besingt den Triumph der Religion. Der Inhalt des Gedichtes ist in den Rahmen einer allgemeinen religiösen Geschichte der Menschheit gefaßt, und umfaßt alle weltgeschichtlichen Erscheinungen auf religiösem Gebiete; eine der schönsten Episoden ist die Schilderung des Sturzes des alten Römerreiches und des Erstehens des Muhamedanismus im achten Gesange. Bernis vollendete sein Gedicht erst allmählich im Laufe vieler Jahre; einzelne Gesänge desselben wurden zu seinen Lebzeiten in weiteren Kreisen bekannt, das Ganze wurde erst nach seinem Tode († 1794) im Drucke veröffentlichet [1]). Tournemine, der die ersten Gesänge noch sah, wünschte, daß Bernis Polignac's Anti-Lucrez in französische Verse übertragen möchte; Polignac war anderer Meinung, und wünschte, daß der vielversprechende junge Verfasser sich lieber den Eingebungen seines eigenen Genius hingeben, als mit Übertragung fremder Arbeiten befassen möchte. Die in der Zeit der Regentschaft

---

[1]) Erste Ausgabe: Parma, 1795; zweite: Paris, 1797 (in der Gesammtausgabe der Werke Bernis').

nach Ludwig's XIV. Tode in Frankreich einreißende Freigeisterei wird im neunten Gesange nachdrücklich und scharf gerügt, und selbst Philipp von Orleans als Begünstiger derselben unverholen getadelt; um so mehr mußte es überraschen und befremden, daß ein paar Jahre nach Veröffentlichung des Gedichtes ein Briefwechsel Bernis' mit Voltaire aus den Jahren 1761—1777 an's Licht gezogen wurde, der übrigens nichts enthält, was dem Cardinal Bernis zur Unehre gereichen könnte; vielleicht hatte er gehofft, den glaubenslosen Voltaire wenigstens noch am Abende seines Lebens zu christlichen Überzeugungen zurückführen zu können.

§. 805.

Wie in Frankreich, stellte sich auch in England den neuauftauchenden Lehren eines atomistischen Materialismus und deterministischen Atheismus eine idealistisch-platonische Schule gegenüber, die mit den Interessen der Philosophie zugleich jene des christlichen Glaubens zu wahren bestrebt war. Die vornehmsten Vertreter dieser Schule waren Heinrich Morus (1614—1687) und Ralph Cudworth (1617—1688), welche an der idealistischen Apriorität der Gottesidee bis auf einen gewissen Punct festhaltend, gleiche Wege mit Cartesius giengen, auf dem Gebiete der Kosmotheologie aber entschieden gegen Cartesius sich erklärten und im Gegensatze zu dem Mechanismus der neueren Kosmophysik die Lehren der älteren Platoniker wiederaufnahmen. H. Morus wendete der cartesischen Philosophie vom Anbeginn seine ganze Aufmerksamkeit zu, und zollte dem Urheber derselben die aufrichtigste Bewunderung, bekannte aber gleich anfangs, mit der cartesischen Identification von Materie und Ausdehnung, Verwerfung der Realität der Raumvorstellung, mit dem Automatismus der Thierkörper u. s. w. nicht einverstanden zu sein; später erklärte er sich auch gegen die cartesische Identification des Wesens der Seele mit dem Denken, und tadelte als ein großes Gebrechen, daß Cartesius die Realität des Gottesbegriffes aus leeren Abstractionen ableiten wolle. Diese letzteren Anschuldigungen hatten ihren Grund in einer von der cartesischen Anschauung abweichenden Auffassung der geistigen Naturen; Morus glaubte nämlich in der Körperwelt den unläugbarsten Beweis für das Vorhandensein geistiger Potenzen zu finden, und erkannte das Reich der geistigen Realitäten als die absolute Voraussetzung der sichtbaren Ordnung

und der Vorgänge in derselben; demgemäß konnte er mit der abstracten Auseinanderhaltung von Geist und Körper in der cartesischen Philosophie nicht einverstanden sein, und meinte, daß die cartesische Isolirung der geistigen Naturen und die Läugnung einer directen Wirkung der Geister auf die Körper zum Materialismus und von da zum Atheismus führen müsse. Dem cartesischen Begriffe vom Geiste als Denkwesen substituirte er jenen eines Kraftwesens, welches nicht gerade ein Wesen mit persönlichem Selbstbewußtsein zu sein brauche; auf diese Art wußte er einer Reihe von Bewegungsprinzipien Eingang in das Weltsystem zu verschaffen zur Erklärung derjenigen Bewegungen, die nach seiner Ansicht aus den Gesetzen der reinen Mechanik nicht zu erklären waren und doch auch nicht unmittelbar von der göttlichen Causalität hergeleitet werden konnten. Er nahm in aufsteigender Ordnung vier Classen von Geistern an. Der unterste der Geister ist der Weltgeist (spiritus mundanus), die platonische Weltseele, oder wie Morus und Cudworth sie faßten, die Seele der Materie, eine durch die ganze Materie ausgebreitete Kraft der Bewegung ohne Vermögen der Perception und des spontanen Wollens; dieser allgemeine Weltgeist trägt die allgemeinen Formen der Dinge als Keimprincipien derselben (formae seminales, λόγοι σπερματικοί) in sich. Die nächst höhere zweite Stufe der Geister wird durch die empfindenden Thierseelen constituirt; die dritte durch die mit Vernunft und Freiheit begabten Menschenseelen, die vierte durch die Engelseelen. Um die Realität der im Begriffe eines bloßen Denkwesens in Nichts aufzugehen drohenden Geistwesen in recht sicherer Weise festzuhalten, vindicirt ihnen Morus eine Art Ausdehnung, die er selbst auf Gott überträgt; nur sei darunter nicht die äußere räumlich-quantitative Ausdehnung der Körper, sondern eine intensive geistige Ausdehnung zu verstehen, die mit Kraftentfaltung identisch ist. Morus glaubte damit den richtigen Sinn einer ältesten Philosophie des menschlichen Geschlechtes zu treffen, deren ursprüngliche Heimath der Orient gewesen, und aus welcher Pythagoras und Plato geschöpft; die Entgeistung derselben durch einen schlechten Empirismus habe den Materialismus Demokrit's und Epikur's als caput mortuum zurückgelassen, die lebensvolle Fülle ihrer geistigen Anschauungen sei in der Kabbalah beschlossen, aus welcher denn auch fort und fort jede ächte Philosophie werde schöpfen müssen.

Morus' Absichten waren nicht so sehr auf Erweisung der christlichen Gottesidee, als vielmehr auf die Begründung des Glaubens an die Realität einer hinter und über der Körperwelt stehenden geistigen Welt gerichtet, als deren höchstes und oberstes Schlußglied natürlich Gott zu denken ist. Cudworth dachte im Ganzen nüchterner und besonnener als Morus, und hielt die extravaganten Sympathien desselben für einen mysteriösen Theosophismus von sich ferne; seine philosophischen Bestrebungen zweckten direct auf Erweisung der höchsten Weltursache ab, deren Realität er theils durch metaphysische Argumente in cartesisch-anselmischem Stile, theils auf dem Wege eines religiös-christlichen Traditionalismus als eine mit dem geschichtlichen Menschheitsdasein unzertrennlich verbundene Wahrheit zu erhärten sucht. Das kosmologische System, über welchem seine Beweisführung für Gottes Dasein erbaut ist, ist dasselbe, welches wir bereits bei Morus kennen gelernt haben; nur spitzt sich dasselbe nicht, wie bei Morus, in einem metaphysisch-theosophischen, sondern in einem ethischen Grundgedanken zu; nicht um die Erweisung einer über der körperlichen Materialität stehenden geistigen Substanzialität, sondern um die Rettung der sittlichen Freiheit gegen jede Art von Fatalismus ist ihm zu thun. Er unterscheidet einen dreifachen Fatalismus, den materialistischen, theologisch-nominalistischen und stoisch-naturalistischen; sein Werk über das wahre Weltsystem [1]) enthält nur die Widerlegung der ersteren Art von Fatalismus d. i. der physikalischen Welttheorien Demokrit's und der cartesischen Schule. Nach seinem Tode erschien als opus posthumum eine Abhandlung über die unwandelbaren und ewigen Gesetze der sittlichen Weltordnung [2]), in deren Auffassung er in eine dem nominalistisch-theologischen Willkürsysteme entgegengesetzte Einseitigkeit verfällt, und Gott einer moralischen Nothwendigkeit unterwirft.

§. 806.

In den Philosophemen Cudworth's und More's reflectiren sich die Vorgänge und Bewegungen auf dem Gebiete der Naturkunde

---

[1]) The true intellectual system of the univers. London, 1678.

[2]) A treatise concerning eternal and immutable morality. London, 1731.

von dazumal; sie sind Versuche, die Kosmophysik nach dem damaligen Stande ihrer Entwickelung mit den traditionellen Lehren einer tiefer gehenden und den christlichen Überzeugungen homogenen religiös-philosophischen Speculation in Einklang zu setzen. Dieser speculativen Physik der englischen Platoniker des 17ten Jahrhunderts geht eine andere, auf Beobachtung und Calcul gestützte Physik von gleichfalls religiöser Tendenz zur Seite, zu deren Vertretern Robert Boyle (1626—1691), ein Sohn des berühmten englischen Staatsmannes Richard Boyle gehört [1]). Boyle war mit allen Physikern seines Zeitalters in der Verwerfung der scholastischen Substanzialformen und qualitates occultae der Körper einig, und polemisirte, auf dem Wege der Experimentalphysik vorwärts schreitend, nicht bloß gegen die Elementarlehre der Alten, sondern auch gegen den an die Stelle der traditionellen scholastischen Naturlehre getretenen Chymismus [2]); in Bezug auf die Lehre von den Grundeigenschaften der Körper schloß er sich an Cartesius an [3]), hielt aber gegen Cartesius die philosophische Giltigkeit der vom menschlichen Verstande aufzusuchenden Endursachen der Natur aufrecht [4]), und machte auf das Mißverständniß aufmerksam, dessen sich die Cartesianer in ihrer Polemik gegen die sogenannten Endursachen schuldig machten, indem sie meinten, daß unter denselben ausschließlich nur die auf den Menschen abzweckenden Finalursachen der Schöpfung verstanden würden. Boyle unterschied dreierlei Arten von Finalursachen; zu oberst stehen ihm die auf die Erhaltung des Ganzen gerichteten Finalbeziehungen, diesen folgen die auf Erhaltung der lebendigen Gattungen gerichteten Endursachen, die subordinirteste Stelle nehmen die auf den Nutzen und Vortheil des Menschen abzweckenden Finalbeziehungen der sichtbaren Dinge ein. Man kann die auf die Finalursachen der sichtbaren Schöpfung bezügliche Abhandlung Boyle's als den ersten Vorläufer einer Reihe von physico-theologischen Schriften betrachten, welche im Laufe des

---

[1]) Boyle's sämmtliche Werke erschienen nach seinem Tode gesammelt zu London, 1744; 5 Voll. Fol.

[2]) The sceptical chymist, 1661.

[3]) Dahin gehört seine, a. 1668 erschienene Schrift über den Ursprung der Formen und Qualitäten.

[4]) In der Schrift über die Endursachen der Dinge, 1688.

18ten Jahrhunderts erschienen. Boyle selber stiftete einen Preis, der jährlich einem Geistlichen für eine Reihe gelungener Vorträge zur Vertheidigung des christlichen Glaubens zufallen sollte. Unter den hiedurch hervorgerufenen Sammlungen von Preisreden sind jene Bentley's, Derham's und Clarke's berühmt geworden[1]. Boyle selber ließ von a. 1660 an eine Reihe von Schriften erscheinen, in welchen Belehrungen über Gegenstände der Natur mit religiös-erbaulichen Betrachtungen verbunden waren. Die umständliche Breite dieser Abhandlungen zog ihm von manchen Seiten Spott zu; Swift's religiöse Betrachtungen über den Besenstiel (on a broomstick) sollen als eine Satyre auf Boyle's religiös-physicalische Schriftstellerei gemeint gewesen sein. J. J. Rousseau machte später der seit Boyle in Aufnahme gekommenen religiös-teleologischen Naturbetrachtung mit specieller Beziehung auf Nieuwentyt's Werk über Gottes Dasein den Vorwurf, eine Arbeit zu unternehmen, zu deren Durchführung alle Bücher der Welt nicht ausreichen würden. Diesem Vorwurfe kam Boyle durch eine wider Gegner ganz anderer Art gerichtete Abhandlung über die Gott schuldige Ehrfurcht zuvor[2], in welcher mit Nachdruck auf die Schranken verwiesen wird, in welche unsere Kenntniß von Gott und seinen Eigenschaften gewiesen sei. Wir kennen viele Eigenschaften Gottes gar nicht, und von den uns bekannten Eigenschaften und deren Offenbarungen in der Schöpfung haben wir nur eine höchst unvollkommene und lückenhafte Erkenntniß — dieß der Inhalt der auf dem Boden kosmophysischer Betrachtungen sich ergehenden Schrift Boyle's.

---

[1]) Nebst diesen sind noch folgende hervorzuheben: W. Whiston, the accomplishment of Scripture-Prophecies (Cambridge, 1708). — Gourdon, The pretended difficulties in natural or revealed religion no excuse for infidelity (London, 1723). — B. Ibbot, the true notion of the exercise of private judgment or free-thinking, 1727. — W. Berriman, The gradual revelation of the Gospel etc. (London, 1733). — G. Burnet veranstaltete eine Sammlung der Boyle'schen Preisreden im Auszuge, unter dem Titel: A defence of natural and revealed religion, being an abridgment of the Sermons preached at the Lecture founded by the Honble Robert Boyle, Esquire. 1737.

[2]) In französ. Übersetzung abgedr. in Migne's Demonstr. evangel. Tom. IV, p. 5—49.

§. 807.

Der erste, welcher den von Boyle gestifteten Preis gewann, war Richard Bentley, dessen acht Reden gegen den Atheismus [1]) wiederholt erschienen und auch in andere Sprachen übersetzt wurden. Bentley theilt seine Widerlegung des Atheismus in fünf Hauptpartien ab. Der Atheismus streitet gegen alle Gesetze des gesunden Sinnes; die Immaterialität unserer Seele schließt ein unabweisliches Zeugniß für die Existenz Gottes in sich; nicht minder ist Gottes Sein und Wirken als absolute Voraussetzung und Erklärung für die Entstehung und Organisation des menschlichen Leibes und der gesammten sichtbaren Natur zu postuliren; das ganze Universum verkündet die Weisheit und Güte Gottes, dessen hehre Schöpfermacht sich im Besonderen in den Wundern des gestirnten Himmels, in den Gesetzen, durch welche die großen Naturerscheinungen der Luft und des Meeres geregelt werden, in der Gestaltung der Erde und Erdoberfläche u. s. w. offenbart. Diesen letzteren Puncten wurde eine ausführliche Behandlung von Seite W. Derham's zu Theil in seinen zwei Werken: „Physicotheologie“ und „Astrotheologie“, beide aus religiösen Vorträgen in den Jahren 1711 und 1712 entstanden, mit dem Boyle'schen Preise gekrönt und zu wiederholten Malen neu aufgelegt und in fremde Sprachen übersetzt. Die Physicotheologie [2]) verbreitet sich über den Gesammtbereich der tellurischen Schöpfung, der elementaren und anorganischen sowol, wie der organischen und animalischen, um aus den theils augenfälligen, theils verborgenen teleologischen Beziehungen der tellurischen Körper und Existenzen und dem wunderbaren Ineinandergreifen aller Theile des Ganzen die dem religiös gestimmten Gemüthe von selbst sich nahelegenden Schlußfolgerungen abzuleiten. Die Astrotheologie [3])

---

[1]) A confutation of Atheism, or eight Sermons preached at Boyle's Lectures. London, 1694. Lateinisch v. Jablonski. Berlin, 1696. — Deutsch durch C. M. Seidl. Hamburg, 1715. Französ. in Migne's Demonstr. evang. Tom. IX, p. 591—645.

[2]) Der Titel der französischen Übersetzung von Lufneu lautet: Theologie physique ou demonstration de l'existence et des attributs de Dieu, tirée des oeuvres de la creation. Paris, 1732.

[3]) Französ. Übersetzung: Theologie astronomique, ou demonstration de

verbreitet sich über die wunderbaren Harmonien des Weltsystems, die sich in den Grundverhältnissen und in der Gestaltung der Himmelskörper und ihrer Bahnen ausdrücken; sie handelt ferner von der Gravitationskraft, von der Verbreitung des Lichtes und der Wärme im Weltraum, und von den am Wirken dieser kosmischen Potenzen wahrnehmbaren teleologischen Beziehungen, und zieht schließlich die aus der teleologischen Zergliederung aller dieser kosmischen Phänomene sich ergebenden religiösen und moralischen Folgerungen. Die moralischen Folgerungen werden aus der Betrachtung der im Verhältniß zum kosmischen Ganzen fast zum Puncte zusammenschwindenden Kleinheit der Erde abgeleitet; es ist angesichts des erhabenen großen Weltschauspieles etwas Kleinliches und Niedriges, an der Erde, an ihren Freuden, Schätzen und Sorgen zu hängen, der sichtbare Sternhimmel zeigt uns das versinnlichte Bild des ewigen himmlischen Reiches, auf das wir hoffen und um das wir werben sollen.

An diese Ausführungen des physicotheologischen Beweises für Gottes Dasein reihen sich im Laufe des 18ten Jahrhunderts in beträchtlicher Anzahl Schriften verwandten Inhaltes an, welche sich den Nachweis der Naturteleologie in allen Gebieten der sichtbaren Schöpfung bis in's Speciellste und Kleinste zur Aufgabe setzten. Neben einer Astrotheologie und Physicotheologie kamen auch eine Hydrotheologie, Pyrotheologie, Lithotheologie, Testaceotheologie, Brontetheologie zu Stande, Reimarus argumentirte aus den Trieben der Thiere u. s. w. Die bekanntesten und berühmtesten aus den in das Gebiet der Physicotheologie einschlagenden Schriften sind nach den bereits angeführten jene von dem Engländer Ray [1]), von dem Holländer Nieuwentyt [2]), von den Franzosen Fontenelle, Reau-

l'existence et des attributs de Dieu, par l'examen et la description des cieux etc. Paris, 1729 (nach der 5. Originalausgabe).

[1]) Wisdom of God. London, 1721.

[2]) Le veritable usage de la contemplation de l'univers, pour la conviction des athées et des incredules (ursprünglich holländisch, Amsterdam, 1716, sodann aus einer englischen Übersetzung in's Französische zurückübersetzt: Paris, 1725 u. 1740. — Deutsch: Die Erkenntniß der Weisheit, Macht und Güte des göttl. Wesens u. s. w. Jena, 1747).

mur, Bullot[1]), von dem Genfer Charles Bonnet, von den Deutschen Fabricius[2]), Lesser, Lambert, Bothe, Schulze, Geltke, Sturm u. s. w. Fontenelle, der geistreiche Akademiker[3]), hält es in der physikalischen Kosmologie mit Cartesius, auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre aber d. i. in Bezug auf die Frage über die Gewinnung unserer Erkenntnisse vom Übersinnlichen neigt er sich zu Locke hin, und bildet den Übergang zu den Sensisten, unter welchen als Physicotheolog der französisch schreibende Bonnet am meisten hervorragt[4]). Bonnet's Naturbetrachtung baut sich über Buffon's Naturbeschreibung auf. Das philosophische Ergebniß der Betrachtung der organischen Körper ist für Bonnet die Entdeckung einer force productive in einem ursprünglichen Keime, in welchem durch eine unsichtbare Hand vom Anfange her schon die bewunderungswürdige Maschine des organisirten Körpers abgezeichnet ist. Das Vorhandensein eines solchen Keimes ist die nothwendige Voraussetzung und wirksame Ursache des Entstehens eines organischen Gebildes, dessen Werden auf dem Wege einer rein mechanischen Physik nicht erklärt werden kann, eben so wenig aber auch durch die von Buffon angenommenen organischen Partikeln, die durch das Wirken einer geheimnißvollen Kraft zu Pflanzen- oder Thierkörpern coalesciren sollen. Bonnet nimmt, auf Leibniz gestützt, eine unzählige Menge präexistenter Keime an, aus deren Auswickelung er Entstehen und Vergehen der körperlichen Organismen erklärt; Bonnet läugnet die Erzeugung neuer Wesen durch Begattung, die letztere ist nur Versetzung des schon vorhandenen Keimes oder Wesens in die Stätte seiner Entwickelung. In dem jetzigen Körper des Menschen ist bereits sein zukünftiger enthalten[5]); der Keim desselben liegt im Ge-

---

[1]) L'existence de Dieu demontrée par les merveilles de la Nature. Paris, 1768.

[2]) Seine theologia aquae in französischer Übersetzung abgedruckt bei Migne, Tom. IX, 713—879.

[3]) Aus seinen zahlreichen Schriften vermischten Inhaltes ist hier zu nennen: Sur l'existence de Dieu.

[4]) Considerations sur les corps organisés. Amsterdam u. Paris, 1762. 1776; 2 Voll. — Contemplation de la Nature. Amsterdam, 1764; 2 Voll.

[5]) La Palingenesie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des etres vivans. Genf, 1770; 2 Voll.

hirne, und ist von den schwieligen Körpern (corps calleux) desselben umhüllt. Dieser ätherhafte Keim ist schon gegenwärtig das unmittelbare Organ der Seelenthätigkeit und der Mittler zwischen der Seele und der Gehirnmasse. Die Incorrectheit der Bonnet'schen Anschauungen bedarf keiner ausführlichen Darlegung; indeß ist der religiöse Eifer des Naturforschers, der mit Wärme das Recht der christlichen Überzeugung vertritt, immerhin ehrender Anerkennung werth. Unter den physicotheologischen Schriftstellern französischer Zunge sind neben Bonnet noch zu nennen der von Bonnet und Cuvier mit Auszeichnung genannte Lyonet[1]), und Trembley, der Bonnet's Lehre im Auszuge wiedergab. Unter den Deutschen trat Reimarus in seinem Buche über die natürliche Religion gegen die antireligiöse und atheistische Philosophie seines Zeitalters auf, von Spinoza angefangen bis auf Maupertuis herab, und vertheidigte gegen Buffon und d'Alembert die rationelle und philosophische Geltung der Finalursachen der sichtbaren Schöpfung (vgl. Unten §. 815).

§. 808.

Einer der berühmtesten Preisredner der Boyle'schen Stiftung war Samuel Clarke, dessen Reden über Gottes Dasein und Eigenschaften[2]), so wie seinen weiter daran sich schließenden Beweisführungen für die Wahrheit der natürlichen und geoffenbarten Religion der von dem Franzosen Jakob Abbadie[3]) befolgte Plan zu Grunde liegt. Der Gang Clarke's in seiner Beweisführung für Gottes Dasein ist dieser, daß er zuerst die Nothwendigkeit eines von Ewigkeit her existirenden Wesens aufzeigt, und sodann zu zeigen sucht, daß nicht die sichtbare Welt dieses Wesen sein könne, indem weder ihre Form, noch auch, wie Toland meinte, ihre Bewegung eine nothwendige, d. i. selbsteigene sei. Wenn in der Existenz der

---

[1]) Traitè anatomique de la chenille qui ronge les bois de saule etc. A la Haye, 1762.

[2]) Discourse concerning the being and attributes of God. London, 1706. — In demselben Buche sind weiter noch zwei folgende Abhandlungen enthalten, auf die wir weiter unten (vgl. §§. 817. 827) zurückkommen werden: The obligations of natural religion — The truth of the christian revelation.

[3]) Traité de la vérité de la religion chretienne. Rotterdam, 1684; 2 Voll.

angeblich seit ewig existirenden Materie die Gravitationskraft mit inbegriffen sein soll, so muß ein leerer Raum als Fassung der Materie vorausgesetzt werden; existirt aber das Leere, so kann die Materie nicht nothwendig existiren. Denn wenn sie eine absolute Nothwendigkeit wäre, so müßte sie allüberall sein, und es könnte somit nirgends eine Leere sein. Das System des Spinoza, in dessen Sinne die Dinge nothwendig existiren und nothwendig das sind, was sie sind, wird mit allen jenen Gründen widerlegt, welche gegen die angebliche Ewigkeit und Nothwendigkeit der Welt unwiderleglich sprechen, ist sonach ein unwahres und absurdes System. Wahr ist, was Spinoza sagt, daß das absolute Wesen nur Eines sein könne; eben daraus hätte er aber folgern sollen, daß der Complex jener differenten und veränderlichen Dinge, den man Welt nennt, mit dem absoluten Wesen nicht identisch sein könne, somit etwas von demselben Verschiedenes sein müsse. Das vor aller Welt existirende nothwendige Wesen ist nothwendig ein intelligentes Wesen, von welchem alle Intelligenz, die unter den Weltwesen sich findet, abzuleiten ist. Ist Gott nicht intelligent, so gibt es auch in der Welt kein intelligentes Wesen, oder die Intelligenz haftet der Materie etwa wie eine Zusammensetzung aus Gestalt und Bewegung an. Hobbes, der das Widersinnige dieser letzteren Annahme fühlt und Vorstellen und Denken aus Figur und Bewegung des Stoffes abzuleiten für unmöglich erkennt, meint, Gott habe durch einen souveränen Act seiner Allmacht einigen Theilen der Materie das Erkennen und Denken verliehen! Mit der Intelligenz Gottes hängt nothwendig seine Freiheit zusammen; Vernunft und freier Wille sind von einander unabtrennbare Correlate. Die göttliche Wahlfreiheit läugnen, hieße die Contingenz der Dinge läugnen; zudem müßte Gott, wenn er mit blinder Nothwendigkeit handelte, in jedem seiner Acte etwas Unendliches setzen, weil er unvermögend wäre, seine Kraft auf eine bestimmte besondere Wirkung zu restringiren. Von der Freiheit Gottes kommt Clarke zur Allmacht Gottes; Gott hat das Vermögen zu schaffen, und nicht bloß stoffliche Dinge, sondern auch geistige Wesen hervorzubringen. Hier beschäftiget ihn vornehmlich die Erhärtung der Immaterialität der menschlichen Seele und ihrer Willensfreiheit gegen Hobbes, zum Theile auch gegen Spinoza. Den Schluß der Abhandlung bilden die sogenann-

ten moralischen Eigenschaften Gottes und die Lehre von der göttlichen Providenz.

Clarke bekannte sich auf dem Gebiete der physikalischen Kosmologie zu den sogenannten mathematischen Principien der Philosophie, von welchen er behauptete, daß sie die einzigen wären, durch welche die Materialisten mit Erfolg bekämpft, und nachgewiesen werden könnte, daß die Materie der kleinste und mindest bedeutende Theil des Universums wäre. Die sogenannten mathematischen Principien der Philosophie waren nichts anderes, als die kosmo-physischen Principien Newton's, welchem Clarke mit Begeisterung anhieng, und welche er in seinem bekannten Streite mit Leibniz vertheidigte [1]). Leibniz meinte freilich, daß die sogenannten mathematischen Principien der Philosophie jenen der Materialisten nicht entgegengesetzt, vielmehr eben jene der Materialisten seien, indem ja Demokrit, Epikur, Hobbes, welche sich ausdrücklich auf mathematische Principien beschränken, nichts Anderes, als Körper anerkennen und gelten lassen. Mit bloßen mathematischen Principien ist in der Philosophie nicht fortzukommen. Alle mathematischen Principien reduciren sich schließlich auf den Satz des Widerspruches; auf dem Gebiete der Physik braucht man aber, wenn man das wirkliche Sein und Geschehen erklären soll, noch ein anderes Grundprincip, jenes des zureichenden Grundes. Nur mit Hilfe dieses Principes läßt sich erklären, warum die Dinge so und nicht anders sind; nur mit Hilfe dieses Principes läßt sich Gottes Dasein und alles Übrige, was der Metaphysik und natürlichen Theologie angehört, erweisen. Clarke meint, mit Hilfe der Newton'schen Lehre lasse sich erweisen, daß die Materie den kleinsten, und mindest bedeutenden Theil des Universum's ausmache, und in der Unendlichkeit des leeren Weltraumes gewissermaßen verschwinde. Auch Demokrit und Epikur ließen die Materie vom leeren Raume umschlossen sein, und unterschieden sich von Newton nur dadurch, daß sie eine größere Quantität Materie in das Leere setzten, als Newton. Dafür könnte man sie aber nur loben; denn je mehr Materie vorhanden ist, desto mehr Gelegenheit ist für Gott vorhanden, seine Macht und Weisheit zu zeigen.

---

[1]) Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke sur Dieu, l'âme, l'espace, la durée etc. Abgedr. in Leibnitii Opp. (ed. Erdmann) S. 746—788.

Leibniz verlangt, die Welt so zu erklären, daß der Macht und Weisheit Gottes ihr volles Recht werde. Hier drängt sich ihm ein neuer Mangel der von Clarke vertheidigten Lehre Newton's auf. Nach Clarke's Auffassung ist es nothwendig, daß Gott von Zeit zu Zeit nachhelfend und nachbessernd in das Weltganze eingreife; dieß ist mit dem Begriffe eines höchst weisen Schöpfers nicht zu vereinbaren, dessen Werk doch so vollkommen sein soll, daß es einer solchen nachbessernden Hilfe nicht bedarf. Damit soll die göttliche Providenz nicht angetastet werden; im Gegentheile, eine vollkommene Providenz involvirt eine vollkommene Präordination, durch die ein nachträgliches Nachhelfen und Nachbessern als überflüssig wegfällt. Das Gegentheil ist Socinianismus; der Gott der Socinianer lebt, wie Jurieu sich ausdrückt, so zu sagen von Tag zu Tag, und muß unvorhergesehener Störungen und Hemmnisse der von ihm geschaffenen Ordnung gewärtig sein. Die Abhilfe solcher Störungen müßte entweder in Form eines Wunders geschehen, was so viel hieße, als Vorgänge der natürlichen Ordnung für übernatürliche erklären; oder man müßte Gott von einer Intelligentia supramundana zu einer Intelligentia mundana degradiren d. i. zur Weltseele machen.

Clarke erwiderte hierauf, daß die Weisheit Gottes nicht darin bestehe, ein Werk zu schaffen, das ohne Gott immerwährend im Gange sich erhalte, sondern daß es nach einem vollkommenen Plane geschaffen sei, nach welchem es von Gott in seinem Gange geregelt und geleitet werde. Leibniz werde nicht läugnen wollen, daß z. B. unser Sonnensystem gerade zufolge der ihm eingeschaffenen Bewegungsgesetze dereinst in Trümmer gehen werde; also werde es, oder werde überhaupt die jetzige vergängliche Welt durch eine nachfolgende Action Gottes erneuert werden müssen. Gott sei weder eine Intelligentia mundana, noch eine Intelligentia supramundana, sondern eine Intelligenz, die allüberall ist, in und außer der Welt. Als Erhalter der Dinge, ihrer Kräfte, Bewegungen und wechselseitigen Beziehungen zu einander muß Gott einen activen Antheil an dem mundanen Geschehen haben. Ihm die Rolle eines Königs zuweisen, der, nachdem er seine Diener und Beamten bestellt hat, in das, was zwischen diesen weiter vorgeht, sich weiter gar nicht mehr einmengt, hieße ihm die Würde eines Regenten nehmen. Gott soll nicht bloß als Weltschöpfer, sondern auch als Regierer der

Welt gedacht werden. Der von Leibniz fixirte Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Causalität besteht bloß für unser Denken, aber nicht an sich und für Gott, dessen Einwirkungen auf die Natur eben so gut natürliche, wie übernatürliche genannt werden können, je nachdem man die Sache nimmt. Der sachliche Unterschied beider Arten von Wirkungen Gottes wird sich einzig auf den Unterschied zwischen geringerer und größerer Machtentfaltung Gottes reduciren [1]). Das Sein und Wirken Gottes in der Welt ist nicht wie jenes der Seele im Menschen, sondern wie das eines Regierers in der von ihm regierten Ordnung; Gott ist kein Theil vom Universum, sondern steht über demselben. Demgemäß entfällt der Einwurf, daß Gott als thätig in den Weltgang Eingreifender zur Weltseele degradirt werde [2]).

§. 809.

Leibniz bestimmte den Stand der zwischen ihm und Clarke verhandelten Streitfrage dahin, ob in der natürlichen Ordnung der Dinge einem Eingreifen Gottes Raum gegeben sei. Er verneinte diese Frage, und fand darin, daß Clarke ein solches Eingreifen nur als ein außerordentliches, durch welches dem natürlichen Gange der Dinge nachgeholfen werden müsse, zu fassen wisse, etwas Unphilosophisches, der richtigen Ansicht von Gottes schöpferischer Macht und Weisheit nicht Würdiges. Wenn Leibniz die natürliche Ordnung der Dinge als solche für ein geschlossenes Ganzes ansah, das sich mit innerer Gesetzmäßigkeit aus sich selber heraus entwickele, so zwar, daß in der ersten Setzung des Ganzen auch schon die gesammte nachfolgende Entwickelung des Ganzen enthalten sei, so konnte er auch mit der cartesisch=malebranche'schen Lehre nicht

---

[1]) Clarke bestreitet im Zusammenhange damit auch den streng supranaturalistischen Wunderbegriff Leibnizens. Nach Leibniz ist ein Wunder dasjenige, was alle Kräfte der Creatur übersteigt. Clarke setzt das Wesen des Wunders darein, daß etwas von der Regel und Ordnung der Natur abweicht.

[2]) Bezüglich des weiteren, damit in Verbindung stehenden Streites Clarke's mit Leibniz über den Begriff von Raum und Zeit vgl. Gesch. d. Thom. S. 694 f. (Eben daselbst ist S. 691 Zeile 1 statt: „Ergänzenden" zu lesen: Eingränzenden).

einverstanden sein, welche die Gesammtentwickelung des zeitlichen Geschehens in der natürlichen Ordnung der Dinge aus einer continuirlichen Action Gottes ableitete, und Gott zum all einzigen und ausschließlichen Mittler alles Geschehens machte. Er stimmt wol dem cartesischen Satze von der Erhaltung als continua creatio bei, will aber die geschaffenen Substanzen in die Rechte ihrer natürlichen Activität eingesetzt wissen, ja er setzt das Wesen der Substanzen eigentlichst in das Thätigsein derselben — sie sind lebendige active Kräfte, die in sich die ganze Reihe der von Gott im Weltganzen ihnen zugewiesenen Wirksamkeiten in sich beschlossen tragen. Damit war aber doch nur ein Determinismus anderer Art an die Stelle des malebranche'schen, der physikalisch-dynamische an die Stelle des religiös-theologischen gesetzt, und einer natürlichen Erklärung des Geschehens und Wirkens in der natürlichen und moralischen Ordnung des Geschaffenen der Boden entrückt. Leibniz will der religiös-theologischen Erklärung Malebranche's, die alles Geschehen auf die göttliche Action zurückleitet, die metaphysische Erklärung substituiren, die Alles auf die Actionen und Wechselbeziehungen unkörperlicher Monaden zurückführt; mit der Erweisbarkeit oder Unerweisbarkeit dieser hypothetisch angenommenen einfachen Grundwesen alles Geschaffenen steht und fällt das Leibniz'sche System.

Um jedoch das Verhältniß der leibniz'schen Weltlehre zu jener der gleichzeitigen französischen und englischen Schule genauer darzulegen, ist es nöthig, auf die einzelnen hieher gehörigen Hauptfragen der philosophischen Kosmotheologie näher einzugehen, und die Lösungen derselben von den Standpuncten der genannten drei Lehrsysteme im Einzelnen vorzuführen.

§. 810.

Die erste Frage betrifft das Geschehen in der Körperwelt. Die alte Schule hatte die Wesensformen der elementaren und der zusammengesetzten lebendigen Körper und außer verschiedenen anderen verborgenen Qualitäten auch mancherlei Kräfte der zusammengesetzten unorganischen Körper als Wirkungsprincipien gefaßt. Die cartesische Schule verwarf die Lehre von den Wesensformen und die Annahme verborgener Qualitäten, und unterstellte alles Geschehen in der

Körperwelt der Herrschaft bestimmter allgemeiner Gesetze, welche Malebranche auf zwei Grundgesetze reducirte: 1. Die natürliche Bewegung der Körper ist die gerade Linie; 2. das Maaß der Geschwindigkeit, welches einem Körper durch einen anderen Körper ertheilt wird, ist der Masse des bewegenden Körpers proportionirt. Diese Gesetze sind zwar nicht zureichend, das Entstehen organisirter Wesen zu erklären, deren Keime vielmehr als mit der Erschaffung der Dinge zugleich gesetzt zu denken sind; alle anderen Vorgänge in der sichtbaren Welt aber, und auch das Wachsthum und die Entwickelung der organischen Körper haben in den genannten zwei Gesetzen ihren letzten und obersten natürlichen Erklärungsgrund. Der absolute Erklärungsgrund ist das göttliche Wirken, von welchem alle Bewegung ausgeht; nicht die Körper wirken auf einander, sondern Gott wirkt in Allem und bewegt alles nach jenen beiden Gesetzen, welche die allgemeinen Regeln seines Wirkens in der natürlichen Ordnung der sichtbaren Welt ausdrücken.

Diese Art theologischer Metaphysik vermochte sich nicht mehr zu halten, als Newton's Gravitationslehre bekannt wurde. In den Gravitationscentris hatte man ja ein der Körperwelt immanentes Wirkungsprincip gefunden. Von Leibniz wurde indeß diese Lehre, seinem Monadismus zu Liebe, bestritten. Die geheimnißvoll in die Ferne wirkende Attractionskraft des Gravitationscentrums, meinte er, sei ja eine Wiederauferweckung der an den Scholastikern so strenge getadelten qualitates occultae; mit ihr werde ein beständiges Wunder in die Mitte der natürlichen Erscheinungen hineingesetzt. Der Hauptanhaltspunct für diese Art von Bemängelung bietet sich Leibniz in der Newton'schen Theorie vom leeren Raume; er tritt in dieser Beziehung auf die Seite der Cartesianer, die von einer Leere in der sichtbaren Welt nichts wissen wollen, und Ausdehnung mit Körperlichkeit identificiren. Leibniz protestirt indeß gegen diese letztere Identification [1]), und hebt hervor, daß sie von den Cartesianern selber indirect zurückgenommen werde, wenn sie die Materie als mobilité avec l'étendue bezeichnen, mithin neben der Ausdehnung noch ein anderes wesentliches Merkmal in den Begriff der Materialität aufnehmen, welches

[1]) Vgl. Examen des principes du R. P. Malebranche. Abgedr. in Leibnitii Opp. (ed. Erdmann) S. 693 ff.

übrigens Leibniz selber wieder aus einem anderen Grundmerkmal, aus der Antitypie oder resistance der Körper ableitet; ohne diese Antitypie sei nicht zu erklären, wie ein Körper durch den anderen gestoßen oder bewegt werden könne. Damit haben wir zunächst einen in den Körpern selber gelegenen Materialgrund aller physisch-räumlichen Bewegung; daß Leibniz auch die activen Ursachen der Bewegung in die Schöpfung selber verlege, ist schon erinnert worden. Das Universum ist ihm ja, von Seite seines monadischen Dynamismus aufgefaßt, lauter Kraft und Bewegung in endloser Evolution der in die unsichtbaren Wirkungscentra keimartig hineingelegten Entwickelungsverläufe. Nach Leibniz gibt es kein Stück Materie, welches nicht eine endlose Zahl von organisirten und beseelten Körpern in sich schlösse [1]); woraus indeß keineswegs folge, daß jedes Stück Materie beseelt sei, so wenig, als ein Teich darum, weil er voll lebendiger Fische ist, selber etwas Lebendiges ist. Auch könne die bewirkende Ursache der Bewegung eines Körpers nicht in einem seelenhaften Principe gesucht werden; daher sich Leibniz gegen jede Art von hylarchischen Principien, und auch gegen Cudworth's plastische Naturen erklärt [2]). Corpus non movetur, nisi impulsum a corpore contiguo et moto. Aus diesem Axiome ergibt sich ihm ein neuer Grund, gegen Newton's Gravitationsprincipien zu excipiren; die Körper können nur in unmittelbarer Berührung auf einander wirken. Das Wahre, was der Cudworth'schen Annahme plastischer Naturen zu Grunde liege, sei dieß, daß sich aus bloß mechanischen Principien die Bildung eines Lebendigen nicht begreifen lasse. Aber nichts in der Natur ist unlebendig, die ganze Natur ist organisch, und jedes Stück organischer Materie ist durch und durch, bis in's unendlich kleine organisirt oder formirt, und trägt unendlich viele Auswickelungen präformirt in sich, denen natürlich wieder eben so viele Entwickelungen von der anderen Seite entsprechen, so daß also, nachdem einmal das Ganze der Schöpfung gesetzt ist, nach der ursprünglichen Setzung derselben weder etwas ganz Neues entstehen, noch ein Gewesenes völlig vergehen kann. Der Begriff der Generation und Corruption hat also für Leibniz keine metaphysische, sondern im Grunde nur eine phä-

---

[1]) Considerations sur les principes de vie. Opp. S. 429 ff.

[2]) Vgl. m. Schr. üb. Fr. Suarez, Bd. I, S. 536 f.

nomenologische Bedeutung, ja die Körperwelt selber ist, sofern die Körperlichkeit nur eine Folge des Zusammenseins von unkörperlichen Monaden ist, eigentlich nur ein Phänomen. Eine metaphysische Realität der Materialität läßt sich aus Leibniz'schen Principien nicht ableiten. Leibniz stellt wol einen metaphysischen Begriff der Materialität auf; sie fällt ihm mit der Passivität zusammen, reine Materialität ist ihm gleichbedeutend mit reiner Passivität. Indeß ist diese Passivität nichts anderes, als eine jeder geschaffenen Monade anhaftende Eigenheit, die mit dem Örtlichsein der geschaffenen Monaden zusammenhängt. Jede geschaffene Monade ist örtlich; diejenigen unter ihnen, bei welchen die Passivität die Activität überwiegt, ergeben in ihrem Zusammensein eine ausgedehnte körperliche Masse, und bringen hiedurch das Phänomen der Räumlichkeit hervor. Alles Räumliche ist bewegbar; Bewegung ist die in den Bereich des Körperlichen fallende Action. Bewegung ist Action nach Außen; neben dieser gibt es eine innere Activität, die denjenigen Monaden zukommt, bei welchen die Activität die Passivität überwiegt. Diese innere Action ist das Percipiren, welches sich bei den vollkommensten geschaffenen Monaden als eigentliches Denken darstellt. Die denkfähigen Monaden constituiren das geschaffene Geisterreich, die übrigen constituiren das Reich der sichtbaren Dinge; die entelechischen Monaden constituiren den Bereich der wirkenden Ursachen, die von den entelechischen Principien beherrschten Monaden das Reich der Finalursachen. Beide Ordnungen aber, die der Grundursachen und jene der Zweckursachen entwickeln sich gemäß der von Gott prästabilirten Ordnung der Dinge, sie sind lediglich Evolutionen des in der ursprünglichen Setzung der geschaffenen Dinge präformirten Geschehens. Demgemäß ist, strenge genommen, auch in diesem Systeme, eigentlich nur Ein Handelnder, nämlich Gott; was zu dem von Gott präformirten Geschehen als eigener Act der Geschöpfe noch hinzutritt, ist nur das Denken der denkfähigen Monaden, die Abspiegelung des in der Weltentwickelung sich entfaltenden Schauspieles der göttlichen Weltconception in den geschöpflichen Geistern.

§. 811.

Aus dem Gesagten läßt sich bereits entnehmen, wie es im Leibniz'schen System um das Problem der menschlichen Willensfreiheit bestellt sei. Leibniz vertheidiget allerdings das Vermögen der geistigen Selbstbestimmung gegen den materialistischen Determinismus eines Hobbes, so wie gegen die skeptisch-manichäischen Einwendungen Bayle's, fällt aber selber einem psychologischen Determinismus feinerer Art anheim, der aus den Grundlehren seines Systems als nothwendige Folgerung sich ergibt. Leibniz geräth in dieser Richtung in ein der cartesischen Lehre entgegengesetztes Extrem auf Grund einer beiden Philosophien gemeinsamen ungehörigen Fusion der von einander genau und scharf abzuscheidenden Thätigkeiten des Erkennens und Wollens. Cartesius hält das Bejahen oder Verneinen im Urtheilen des Verstandes für einen Willensact, Leibniz macht umgekehrt das Wollen des Menschen von seinem Vorstellen und Denken abhängig. Das Wollen des Menschen müsse einen Grund haben — bemerkt Leibniz in seinen Glossen zu der Streitverhandlung zwischen Hobbes und Bramhall über die menschliche Willensfreiheit [1]); nur müsse man diesen Grund nicht im Gebiete der physischen, sondern in jenem der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit aufsuchen, welche keine blinde Nothwendigkeit, sondern die durch die göttliche Weisheit festgestellte Ordnung ist.

Die zeitgenössischen Apologeten des christlichen Glaubens versäumten nicht, den deterministischen Lehren über den menschlichen Willen einläßliche Widerlegungen zu widmen. Samuel Clarke sucht in seinem schon genannten Buche über Gottes Dasein zu zeigen, daß der Begriff eines freien und selbstwollenden Wesens schon deßhalb kein unphilosophischer, sich widersprechender Begriff sein könne, weil die gesammte Schöpfung als Werk eines frei wol-

---

[1]) Reflexions sur l'ouvrage, que M. Hobbes a publié en anglois, de la liberté, de la necessité et du hazard (Als Anhang zur Theodicee). In §. 1 dieser Reflexions ist die Geschichte und Literatur der Streitverhandlungen zwischen Hobbes und Bramhall (vgl. Suarez I, S. 158, Anm. 3) verzeichnet.

lenden Schöpferwesens begriffen werden müsse; eben so wenig läßt sich ein Grund denken, aus welchem es dem Schöpfer sollte unmöglich gewesen sein, das freie Wollen, das ihm selber zukommt, auch einer bestimmten Classe seiner Geschöpfe mitzutheilen. Die Belege, welche das unbefangene natürliche Gefühl und die Erfahrungen des menschlichen Lebens für die Realität der menschlichen Willensfreiheit darbieten, sind so sicher und überzeugend, daß mit allen Sophismen einer täuschenden Dialektik dagegen nicht aufzukommen ist. Diese Sophismen sind theils einer falschen Metaphysik, theils einer falschen Anthropologie entlehnt; man behauptet, daß die das ganze Universum durchziehende Verkettung von Ursache und Wirkung einem beliebigen Wollen oder Nichtwollen, Dieß oder Jenes Wollen keinen Raum lasse, oder auch, daß Denken und Wollen nur Affectionen der durch eine eingeborne Nothwendigkeit beherrschten Materie seien. Die da von einer Kettenreihe von Ursachen und Wirkungen reden, vergessen, daß in dieser Reihe ein Erstes sein müsse, welches durch kein Anderes bestimmt sein könne, somit sich durch sich selber bestimmen können muß. Ist auch nur ein einziges, mit Selbstbestimmung begabtes Wesen nachgewiesen, so ist eben damit auch schon gezeigt, daß man den Begriff des Selbstwollens nicht als einen undenkbaren bezeichnen könne. Die Behauptung, daß Denken und Wollen Affectionen der Materie seien, würde selbst für den Fall, daß sie erweislich wäre, an und für sich noch nicht beweisen, daß die Willensfreiheit eine Chimäre sei, sondern die Nöthigung auferlegen, die Vereinbarkeit der Materialität eines Wesens mit seiner Wollensfähigkeit aufzuzeigen. Einige machen das Schlußurtheil des überlegenden Verstandes zum nöthigenden Grunde der menschlichen Willensthat. Aber dieses Schlußurtheil ist nicht der physische, sondern bloß der moralisch-verursachende und beeinflussende Grund einer bestimmten Willensentscheidung. Das göttliche Vorherwissen unserer Handlungen nimmt auf dieselben eben so wenig einen nöthigenden Einfluß, als das Wissen Gottes um die gegenwärtigen Dinge auf diese einen necessitirenden Einfluß übt; Gottes Wissen ist eben seinem Begriffe nach etwas von seiner Macht und seinem Wirken Verschiedenes.

Auch Jacquelot kommt in einem Anhange, welchen er einer gegen Bayle gerichteten Schrift sur la conformité de la foi avec

la raison [1]) beifügte [2]), so wie in dieser Schrift selber, und in seinem schon früher erschienenen Buche über Gottes Dasein auf das Problem von der menschlichen Willensfreiheit und auf die Einwendungen dawider zu sprechen. Er erklärt es als eine Unvernunft, das Wesen der menschlichen Freiheit in eine libertas indifferentiae zu setzen, kann aber umgekehrt nicht umhin, die Leichtfertigkeit zu rügen, mit welcher sich Bayle über das Zeugniß des unmittelbaren Selbstbewußtseins des Menschen für die Realität des liberum arbitrium hinwegsetze. Auch in Leibnizens Systeme sinke die Freiheit zu einer puren Illusion herab, indem bei Leibniz Leib und Seele des Menschen durch eine vorausgehende und wirksame Ursache zu allen ihren nachfolgenden Actionen prädisponirt sind, und diese in beiden, in Leib und Seele, in einem, dem Gange zweier aufgezogener Uhrwerke ähnlichen Verlaufe der Reihe nach hervortreten. Das System der gelegentlichen Ursachen schlägt die menschliche Willensfreiheit völlig todt; wie kann von einer Selbstbestimmung des menschlichen Willens da die Rede sein, wo Gott der einzig Wirkende ist? Muß man nach diesem Systeme nicht sagen, daß Gott dem David bei Erblickung der Bersabee sündhafte Gedanken eingab, und daß er den Pharisäern jene blasphemischen Gedanken eindrückte, die in ihren Seelen aus Anlaß der von Christus vollzogenen Teufelaustreibungen erwachten?

§. 812.

Bayle stieß sich an der Lehre vom wahlfreien menschlichen Willen hauptsächlich wegen der mit der Wahlfreiheit des Zeitmenschen unlöslich verbundenen Fehlbarkeit des menschlichen Willens und wegen der nach christlicher Auffassung an die wirklichen Verfehlungen geknüpften zeitlichen und ewigen Folgen; es scheine, daß es besser wäre, Gott hätte nicht geschaffen, als daß er seinen Geschöpfen ein so unheilvolles Geschenk, wie der fehlbare freie Wille ist, aufhalste. Wolle man immerhin zugeben, daß Molina die menschliche Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen auszugleichen gewußt habe, so bleibe noch immer die Frage übrig, wie die Zu-

[1]) Amsterdam, 1705. Abgedr. bei Migne, Tom. VII, p. 1—156.

[2]) Système abrégé de l'âme et de la liberté. A. a. O. S. 157—170.

lassung der Sünde mit der Güte und Heiligkeit Gottes zu vereinbaren sei? Die von den alten dualistischen Häretikern aufgestellten Ansichten und Meinungen seien nur zur Hälfte widerlegt worden, nämlich durch argumenta a priori, die von der Größe, Macht, Vollkommenheit Gottes hergenommen wurden; die häretischen Argumente a posteriori aber, die von der Existenz des Bösen und des Übels in der Welt hergenommen waren, behaupten noch heute ihr Recht. Leibniz widmet der Beantwortung der skeptischen Bedenken Bayle's das zweite und dritte Buch seiner Theodicee; das zweite Buch beschäftiget sich mit den Gründen der Zulassung des Bösen, das dritte mit dem physischen Übel. Bayle weiß die thatsächliche Elendigkeit und Verdorbenheit der Menschen mit der Lehre, daß der Mensch das Meisterstück der Schöpfung sei, nicht zusammen zu reimen. Wie konnte ein vollkommenstes Wesen ein so erbärmliches Geschlecht in's Dasein rufen? Leibniz meint, daß sich Bayle in pessimistischen Übertreibungen gefalle; es gebe im Ganzen weit mehr des Angenehmen und Beglückenden im Menschenleben, als des Schlimmen und Bitteren; und was die sittliche Beschaffenheit der Menschen anbelange, so sei nicht das Schlechte, sondern das Mittlere zwischen vollendeter Güte und vollendeter Schlechtigkeit das Überwiegende und Herrschende im Menschenleben. Gott zog es vor, eine Welt mit fehlbaren Menschen zu schaffen, weil er eine solche Welt in seiner unendlichen Weisheit für vorzüglicher erkannte, als jede andere Welt, in welcher für fehlbare Geschöpfe kein Raum ist. Übrigens ist die Menschenwelt nur ein kleinster und geringster Theil der Gesammtschöpfung, und nach ihrem Verhältniß zur Ordnung der Gesammtschöpfung zu beurtheilen. Daß im Ganzen der Schöpfung eine wunderbare Harmonie und Ordnung herrsche, wagt auch Bayle nicht zu läugnen; wenn nun das Verhältniß der Menschenwelt zur Gesammtordnung für unseren beschränkten Blick nicht kenntlich genug hervortritt und wir nicht begreifen, wie sich die thatsächliche Beschaffenheit der Menschenwelt in die Harmonie der Gesammtordnung einfüge, so ist dieß kein zureichender Grund, im Glauben an die Vollkommenheit der Schöpfung und an ihren Urheber irre zu werden. In jedem Werke Gottes, welches wir ganz überschauen können, finden und erkennen wir etwas in seiner Art Vollkommenes; von der Menschenwelt und Menschengeschichte bietet sich unserem Blicke vor der Hand nur ein höchst unvollständiges

Bruchstück dar, daher auch der gottgedachte tiefere Zusammenhang des Menschheitslebens und der Geschichte der Menschheit auf Erden unserem Einblicke entzogen ist. Könnten wir das Ganze dieser Geschichte überschauen, so würden sich uns die scheinbaren Disharmonien und Incongruenzen in die lauterste Harmonie auflösen. Das moralische Übel zuzulassen, ist für Gott eine moralische Nothwendigkeit, und die Schuld der Sünde sammt deren Folgen fällt einzig der Creatur zur Last. Die für Gott unabwendbare Nöthigung, das moralische Übel in seiner besten Welt zuzulassen, ergibt sich aus der metaphysisch nothwendigen Unvollkommenheit der Geschöpfe, die eben dadurch, daß sie nicht vollkommen wie Gott sind, von Gott sich unterscheiden, und in dieser ihrer geschöpflichen Unvollkommenheit seiner göttlichen Vollkommenheit Zeugniß geben.

§. 813.

Wir haben an einem anderen Orte eine ausführlichere Übersicht über den Inhalt der Leibniz'schen Theodicee gegeben, und die daran sich schließenden Theodiceen von King, John Clarke, de Maistre und Rosmini mit Leibnizen's Werke vergleichend zusammengehalten [1]. Hier wollen wir im Besonderen noch einige Widerlegungen namhaft machen, welche nach und neben Leibniz auch von einigen anderen Männern speciell den skeptischen Aufstellungen Bayle's entgegengesetzt wurden. Unter diesen ist zunächst Jacquelot hervorzuheben, dessen obenerwähnte Schrift gegen Bayle [2]) auch von Leibniz mit Achtung genannt wird. Eine Entgegnung Bayle's [3]) veranlaßte Jacquelot zur Abfassung einer zweiten Schrift [4]), welcher als Erwiderung einer abermaligen Replik seines Gegners [5]) noch

---

[1]) Vgl. m. Schr. üb. Suarez Bd. I, S. 550—590. Villaume's flaches Buch „vom Ursprunge u. d. Absichten des Übels" (Leipzig, 1784; 3 Thle.), das wir nur nebenher erwähnen, ist im Geiste eines naturalistischen Optimismus gehalten, der von der Sünde nichts weiß, und mit den „Schwächen" und „Fehlern" der Menschen mit weichherziger Schonung sich abfindet.

[2]) Vgl. Oben S. 91, Anm. 1.

[3]) Vgl. Bayle's Réponse aux questions d'un provincial. Tom. III, chapp. 128 sqq.

[4]) Examen de la theologie de M. Bayle. Amsterdam, 1706.

[5]) Entretiens de Maxime et de Themiste — nach Bayle's Tode († 1706) erschienen, und gegen Jacquelot und Leclerc gerichtet.

eine dritte Schrift nachfolgte[1]). Bayle's Streit mit Jacquelot verflocht sich in seinem Endverlaufe mit seinem Streite gegen Leclerc, welcher sich im Gegensatze zu Bayle's Sympathien für die Manichäer zum Anwalt der Origenisten aufgeworfen hatte[2]), ohne damit sich selber als Origenisten bekennen zu wollen, sondern um zu zeigen, daß der Dualismus mindestens schon im Origenismus geistig überwunden sei. Die eine Weile schlummernde Fehde zwischen beiden Männern wurde bitter, als sie über Cudworth's plastische Naturen miteinander in Streit geriethen (vgl. Oben S. 47); Leclerc sprach in demselben das letzte Wort in einer Kritik des vorerwähnten oeuvre posthume Bayle's[3]). Der Berliner Akademiker Ph. Naude urtheilte von Jacquelot's und Leclerc's Widerlegungsschriften nicht günstig; er warf ihnen Mangel an Glaubenstreue, und eine kaum verhehlte Verläugnung des Lehrbegriffes der reformirten Kirche vor. Demgemäß unternahm er selber eine vom Standpuncte calvinischer Orthodoxie abgefaßte Vertheidigung des christlichen Vorsehungsglaubens[4]), die indeß als Vertretung eines rigiden Supralapsarismus für völlig verfehlt erkannt wurde.

Unter den katholischen Gegnern und Bestreitern Bayle's nennen

---

[1]) Reponse aux entretiens composées par Bayle. Amsterdam, 1707.

[2]) Defense de la Providence contre les Manichéens, dont les raisons ont été proposées par M. Bayle dans son Dictionnaire critique. Abgedr. in Leclerc. Parrhasian. Tom. I, p. 303 ff.

[3]) Remarques sur les Entretiens posthumes de M. Bayle. Vgl. Oben S. 93. Anm. 5.

[4]) La souveraine perfection de Dieu dans se divins attributs, et la parfaite integrité de l'Ecriture prise au sens des anciens Reformez, defendue par la droite raison, contre les objections du Manicheisme repandue dans les livres de M. Bayle. Amsterdam, 1708. Daran schloßen sich: Recueil des objections qui ont été faites jusqu'à présent contre le traité de la souveraine perfection de Dieu avec les reponses. — Examen de deux traités nouvellement mis au jour par Mr. de la Placette (de la Placette, ein reformirter Prediger aus Bearn, der sich später in Copenhagen und Holland aufhielt, beschäftigte sich gleichfalls mit der Widerlegung der Bayle'schen Angriffe auf den christlichen Vorsehungsglauben, und suchte eine mittlere Stellung zwischen Naude und Joncourt, Prediger im Haag, zu behaupten; vgl. Unten §. 818).

wir Houteville[1]), Lefebre[2]), ferner die Verfasser der Religion vengée in den ersten sechs Bänden dieses Sammelwerkes[3]), Bergier in seinem traité hist. et dogm. de la vraie religion, Dubois du Launoy[4]). Letzterer setzte sich zur Aufgabe, die zwiespältige Natur Bayle's im Allgemeinen zu beleuchten, der häufig genug, nicht bloß im Puncte des Vorsehungsglaubens, sondern auch in so vielen andern Dingen, eine von ihm ausgesprochene falsche und paradoxe Meinung direct oder indirect wieder zurücknehme, so daß er gleichsam den personificirten Widerspruch mit sich selber darstelle. Dubois theilt sein Werk in 15 Abschnitte, in welchen von Gottes Dasein, Vorsehung, von Religion und Irreligion, Schrift- und Wunderglauben, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, von Gewissen, Tugend, Leidenschaften, Willensfreiheit, Erbsünde, Prädestination, Begierlichkeit, Versuchungen, Frömmigkeit und Andacht, Erziehung, Sittsamkeit und Schamhaftigkeit, von der Nothwendigkeit einer kirchlichen Glaubensauctorität und von der Toleranz gehandelt wird. Die einander widerstreitenden Äußerungen Bayle's in allen diesen Puncten weisen deutlich genug auf einen im Character des Zeitalters gelegenen Gegensatz hin, welchen Bayle in sein eigenes Wesen hineingenommen hatte, und zu bewältigen sich schlechthin unvermögend fühlte. Es war der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Religion und Vernunft, Auctorität und Freiheit in religiösen und sittlichen Dingen, an welchem er sich geistig abarbeitete, ohne zu bestimmten und entschiedenen Überzeugungen gelangen zu können. Dubois hebt ganz richtig hervor, wie einseitig und ungenügend Bayle die Sache auffaßte, wenn er diesen, in bestimmten Epochen der Menschheit allerdings ganz besonders fühlbar hervortretenden Gegensatz einzig als Sache des Wissens auffaßte, und nicht erkannte, daß er zunächst und vornehmlich durch eine sittliche That der Selbstentscheidung überwunden werden müsse,

---

[1]) Essai philosophique sur la Providence. Paris, 1728.

[2]) Anatomie des ouvrages de Bayle, 1737.

[3]) Vgl. Unten §. 819.

[4]) Nouvelle analyse de Bayle. Paris, 1782. Abgedr. bei Migne, Tom. VI, p. 613—785. In Chassay's Catechisme des Incroyants werden außerdem noch Louis Joly, Joly de Fleury, Dom Gaudin, Abbé Plaquet als Verfasser von Schriften gegen Bayle namhaft gemacht.

auf welche die Ausgleichung im Denken mehr oder weniger von selber nachfolgen werde.

§. 814.

Malebranche suchte diese Ausgleichung in einer sublimen Speculation, in welcher Philosophie und Religion unmittelbar zusammenzufallen schienen, in Wahrheit aber das religiöse Gefühl dem philosophischen Gedanken sich unterschob, und somit das Vorhaben einer philosophischen Vermittelung des christlichen Denkinhaltes und der christlichen Weltanschauung von vorne herein vereitelte. Malebranche wollte die Gesammtheit der natürlichen Religionswahrheiten aus der Grundlehre des christlichen Supranaturalismus, aus der Incarnationsidee begründen, und machte diese zum absoluten Erklärungsgrunde der Möglichkeit einer Welt außer Gott. Wenn Gott schaffen wolle, so könne er nur etwas seiner Würdiges schaffen; die endliche und profane Welt ist für sich Gottes nicht würdig, sie konnte es nur in soferne sein, als sie den Gottmenschen Christus zu ihrem Haupte und ihrer Krone hatte. Der absolute Zweck der Schöpfung ist die Ehre Gottes, daher jene Art von Teleologie verfehlt ist, welche den Menschen, und noch dazu den zeitlich unvollendeten Menschen zum Mittelpuncte der Schöpfung machen, und die, nach den schon genannten allgemeinen einfachen Gesetzen [1]) vor sich gehenden Wirksamkeiten Gottes im Bereiche der sichtbaren Natur den zeitlichen Wünschen und Bedürfnissen der sterblichen Menschen dienstbar machen will. Was Gott, an seine einfachsten Wege sich haltend, in der natürlichen Ordnung der Dinge wirkt, ist das Beste von dem, was möglich und denkbar ist; die Schöpfung wäre minder vollkommen, wenn Gott, um mehr irdisches Angenehmes und dem Menschen wohlthuend in's Auge Fallendes hervorzubringen, von seinen einfachen Wegen abgienge, und ein zusammengesetzteres System der Weltordnung und Weltleitung adoptirte. Er würde damit seine eigene Vollkommenheit verläugnen. Demgemäß gelten die von Gott befolgten Wege in der Leitung der natürlichen Dinge auch für das Reich der Gnade. Wie Gott den Regen nach allgemeinen Gesetzen spendet,

---

[1]) Vgl. Oben §. 810.

gleichviel ob derselbe auf Felsen oder fruchtbares Erdreich falle, so spendet er auch seine Gnaden ohne specielle Rücksicht auf das subjective Verhalten der Menschen zu denselben; daraus erklärt sich, warum die von Gott gespendeten Gnaden in so vielen einzelnen Fällen unwirksam bleiben, während Gottes Weltplan dennoch, und zwar in der erhabensten Weise verwirklichet wird. Ohne specielle Vorliebe für bestimmte einzelne Menschen baut Gott seinen geistigen Tempel aus jenen Seelen, an welchen sich die nach den einfachen Gesetzen seiner allgemeinen Wege vor sich gehende Wirksamkeit fruchtbar erweist. Wer diejenigen seien, welche sich als lebendige Steine jenem Tempel einfügen, ist für Gott einerlei, welcher ohne Ansehen der Person diejenigen beseliget, an welchen sich sein Wirken fruchtbringend erweist. Malebranche will damit dem semipelagianischen Irrthum begegnen, welcher die Prädestination von den menschlichen Verdiensten abhängig macht, verwickelte sich aber in unlösliche Schwierigkeiten in seinen Behauptungen über das Verhältniß des freien Willens zur Gnade, und sein auf das Gebiet der Gnadenlehre hinübergetragener Occasionalismus führte ihn selbst mit Bezug auf die Person Christi zu Äußerungen, in welchen Arnauld [1]) einen halben Nestorianismus, und Bossuet noch Schlimmeres fand. Malebranche meinte nämlich, daß Gott den Sündern und Gerechten seine Gnaden spende nach den Wünschen der menschlichen Seele unseres göttlichen Gnadenverdieners Christi, welchen Gott in Allem, was die Leitung der Kirche betrifft, zu willfahren, sich selbst zum Gesetze gemacht habe. Nun sei aber die menschliche Seele Christi zufolge ihrer geschöpflichen Beschränktheit nicht fähig, alle Dinge und alle Zeiten zu gleicher Zeit actuell mit ihren Gedanken zu umfassen, und könne daher ihre Wünsche auch nur successiv aussprechen und nur successiv die von ihr gewünschten Gnaden bald diesen, bald jenen Menschen zuwenden; und da sie nicht alle

---

[1]) Reflexions theologiques et philosophiques. Eine gegen Malebranche's Lehre gerichtete Schrift in drei Büchern. Das erste Buch enthält eine Kritik der Lehre Malebranche's vom natürlichen Wirken; das zweite eine Kritik seiner Lehre vom göttlichen Wirken im Reiche der Gnade; das dritte beleuchtet die Lehre Malebranche's über Christus als occasionelle Ursache der Gnadenspendung.

Seelen mit göttlicher Einsicht durchschaue, so werde auch manche Gnadenspendung unfruchtbar bleiben. Bossuet zog aus dieser Auffassung die Folgerung, daß die Existenz der Person nach der ihr von Malebranche zugewiesenen Wirksamkeit eigentlich nur ein Hinderniß des Willens Gottes wäre, alle Menschen selig zu machen!

Auf Bossuet's Antrieb und theilweise unter Bossuet's Mitwirkung faßte Fenelon eine Widerlegung der Schrift Malebranche's de la nature et de la grace ab[1]), in welcher diese für das theologische Frankreich befremdlichen Lehren enthalten waren. Fenelon richtet seine Kritik gegen Malebranche's Lehren über die Gebundenheit des göttlichen Willens an die souveraine Weisheit, über die Einfachheit der Wege Gottes, über die ausschließliche Generalität des providentiellen Willens Gottes, über den Optimismus, über die der Seele Jesu zugewiesene Rolle im Geschäfte der Gnadenvertheilung, über die semipelagianische Emancipation des menschlichen Willens von der Macht und Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Aus der von Malebranche gelehrten Gebundenheit des göttlichen Willens an die souveraine Weisheit, welche mit der göttlichen Essenz zusammenfällt, folgert Fenelon die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Schöpfung, so wie die absolute Unmöglichkeit einer anderen Welt außer der wirklich geschaffenen. Daß sich die Lehre von der Einfachheit und ausschließlich generellen Tendenz des göttlichen Wirkens mit dem christlichen Wunderglauben nicht vertrage, habe Malebranche selber gefühlt, und deßhalb seine bezügliche Behauptung auf Kosten der philosophischen Consequenz restringirt. Der Optimismus ist im Principe falsch; Gott kann niemals das Allerbeste thun, denn dieses ist er selber, und bei dem unendlichen Abstande alles Geschaffenen von Gott verschwinden die Unterschiede zwischen mehr und minder gut im Geschaffenen in Nichts zusammen. Also fällt auch jede von daher geschöpfte Beschränkung der göttlichen Wahlfreiheit von selbst hinweg. Gegen die von Malebranche gelehrte generelle Providenz bringt Fenelon größtentheils dieselben Einwendungen vor, welche auch bei Arnauld sich finden; mit besonderem Nachdrucke hebt er hervor, daß die Bestreitung einer par-

[1]) Refutation du systeme de la nature et de la grace. Zum erstenmale abgedr. in d. Ausgabe d. Werke Fenelon's vom J. 1820.

ticulären Providenz mit den Gebeten und der Heilswirksamkeit der Kirche, so wie mit dem frommen Denken nicht vereinbar sei. Die Religion lehrt uns, daß die Vorsehung Gottes in der Application der allgemeinen Ursachen auf unsere besonderen und persönlichen Bedürfnisse bestehe. Demnach heißt die ausschließliche Geltung der generellen Providenz behaupten so viel, als die vom Christenthum gelehrte Vorsehung Gottes läugnen, und den Leidenden jeden Trost und jede Hoffnung auf eine von Gott zu erflehende Abhilfe ihrer Nöthen zu rauben. In den zwischen Malebranche und Arnauld schwebenden Streit über die occasionellen Ursachen will sich Fenelon nicht einlassen; nach seiner Schrift über Gottes Dasein und Eigenschaften zu urtheilen, steht er in diesem Puncte auf Malebranche's Seite, und unterläßt in seiner Gegenschrift wider Malebranche nicht, zu bemerken, daß die Lehre von den occasionellen Ursachen durch sich selber schon auf eine particuläre Vorsehung hindeute, für deren Bethätigung ja von Gott die occasionellen Ursachen geschaffen worden sind. Malebranche selber gibt zu, daß sich die Entstehung der ersten Exemplare der lebenden Wesen auf Erden durch die bloßen Gesetze der Bewegung nicht erklären lasse. Aber auch die gesammte alttestamentliche Offenbarungsgeschichte ist ohne Annahme particulärer Wollungen und Wirksamkeiten Gottes nicht erklärbar, es wäre denn, daß man alles wunderbare Geschehen in der alttestamentlichen Heilsordnung den Engeln zuschriebe, die damit zu völligen Herren der Welt eingesetzt worden wären, und consequenter Weise eigentlich auch als die Bildner der Erde und aller lebendigen Geschöpfe angesehen werden müßten, indem bei strenger Festhaltung des der malebranche'schen Lehre von der generellen Vorsehung zu Grunde liegenden Gedankens Gott nur der Hervorbringer der Materie und der nach den allgemeinen Gesetzen vor sich gehenden Bewegungen und Gestaltungen im Bereiche der Materie sein könnte, für alles Übrige aber zur Rolle eines unthätigen Zuschauers verurtheilt wäre. Wie stimmt dieß mit der von Malebranche so nachdrucksvoll vertretenen Lehre von der creatio continua zusammen? Und wie konnte Malebranche, der die Wünsche Christi und die Bitten der Heiligen zu occasionellen Ursachen des Geschehens im Reiche der Gnade macht, übersehen, daß eben diese Wünsche und Bitten für Gott eben so viele Ursachen zu thätigen Einwirkungen auf den allgemeinen Lauf des Geschehens, und zu eben so vielen

Bethätigungen einer particulären Providenz seien? Auch im Puncte der Gnadenlehre erklärt sich Fenelon gegen Malebranche, und macht ihm zum Vorwurfe, die praedestinatio gratuita aufzuheben, die Freiheit auf Kosten der Gnade zu erheben und vom Menschen zu verlangen, daß derselbe durch sein selbsteigenes Wollen die durch die Gnade in ihm erweckte Lust am Guten überbieten müsse, um das Gute werkthätig zu wollen. Wie verträgt sich diese pelagianisirende Überschätzung des freien Menschenwillens mit der von Malebranche gelehrten Wirkungslosigkeit und Unvermöglichkeit der causae secundae?[1])

§. 815.

Malebranche's Versuch, in einer durch religiös-christliche Vertiefung der natürlichen Gottes- und Welterkenntniß erzeugten philosophia sacra die innere Harmonie und Identität des gläubigen Tiefsinnes mit erleuchteter Vernünftigkeit aufzuzeigen, scheiterte in Folge verschiedener unrichtiger Grundannahmen, die theilweise schon zu seinen Lebzeiten sowol von theologischer, wie von philosophischer Seite her eine kritische Rüge erfuhren. Die seinem Zeitalter nachfolgende Generation gab die seinem Versuche zu Grunde liegende Idee auf, und beschränkte sich auf die philosophische Ausführung einer sogenannten Theologia naturalis, deren systematische und schulmäßige Ausbildung während des 18ten Jahrhunderts namentlich in Deutschland betrieben wurde. Der Begründer dieser schulgerechten, systematischen Vernunfttheologie war Chr. Wolff, an welchen sich eine große Schaar von Nachahmern anschloß, die mehr oder weniger in den von ihm gezogenen Gedankenbahnen sich bewegten. Eine selbstständigere Haltung behaupteten unter denselben nur Bilfinger, Baumgarten und G. F. Meier, deren letzterer in mancher Beziehung bereits mit Kant sich berührt[2]), wie denn auch

[1]) Fenelon's eigene Ansicht über den modus der göttlichen Gnadenwirksamkeit war keine völlig entschiedene. Schien es anfangs, als ob er der praemotio physica zugethan sei, so sprach er später und in seinem Streite mit Bossuet sich sichtlich zu Gunsten des Congruismus aus. Vgl. Gosselin, l'histoire littéraire de Fenelon, p. 337.

[2]) Vgl. Bartholmeß, hist. critiq. des doctrines religieuses de la philosophie moderne. (Paris, 1855) Bd. I, S. 129 ff.

Kant seinen ersten öffentlichen Vorträgen Meier's Schriften zu Grunde legte. Unter den Katholiken näherten sich an Wolff, theils in Bezug auf den Inhalt, theils auf die Darstellungsform der Philosophie im Allgemeinen und der natürlichen Theologie im Besonderen, Stattler und Burkhauser an, über deren einschlägige Leistungen wir an anderen Orten nähere Angaben gebracht haben [1]. Samuel Reimarus vertheidigte die Wahrheiten der sogenannten natürlichen Religion gegen Spinoza und Lamettrie, Bayle und Hume, und mit Beziehung auf die von ihm eifrig vertretenen Zweckursachen der Schöpfung [2]) auch gegen Buffon, d'Alembert und Maupertuis d. i. gegen jene Männer, denen zufolge ihrer Hinneigung zu einer empiristisch-naturalistischen oder deterministischen Anschauungsweise der Natur das teleologische Moment der Naturbetrachtung in wissenschaftlicher Hinsicht völlig werthlos dünkte. In der Anerkennung der Zweckursachen stimmt Reimarus mit Voltaire und Bolingbroke zusammen, deren letzterer in Bacon's Bemerkung wider sie [3] mehr Witz als Wahrheit fand. Auch Rousseau's Schwärmereien für einen unschuldigen Naturstand, den dieser leidenschaftliche und widerspruchsvolle Enthusiast doch anderwärts selber als einen Stand sinnlichster Thierheit schildere, entgehen der Kritik des Reimarus nicht. Bekanntlich ist Reimarus zugleich auch der Verfasser der von Lessing und weiter von C. A. E. Schmidt veröffentlichten wolfenbüttler Fragmente, deren Bekanntmachung in Deutschland so großes Aufsehen erregte, indem in denselben ein deutscher Autor die bis dahin nur aus Auszügen und Übersetzungen bekannten Ansichten der englischen Deisten über das positive Christenthum in eigenem Namen und als eigene Überzeugung vortrug und den geschichtlichen Offenbarungsglauben direct bekämpfte.

---

[1]) Vgl. meine Gesch. d. kathol. Theologie Deutschlands, S. 173 ff. — ferner meine Schrift über Suarez a. v. O.

[2]) Vgl. Buhle, Gesch. d. neueren Philos., Bd. VI, S. 540.

[3]) Baco sagte von den Zweckursachen, daß sie virgines Deo consecratae ast infecundae seien.

§. 816.

Die ersten Anfänge des englischen Deismus (vgl. oben §. 796), dessen Geschichte zuerst durch Leland geschrieben wurde [1]), reichen in die erste Hälfte des 17ten Jahrhunderts hinauf, und sind auf Lord Herbert von Cherbury [2]) zurückzuführen, der den Gesammtinhalt aller religiösen Wahrheiten darauf reducirte, daß es ein höchstes, anbetungswürdiges Wesen gebe, welchem man am Besten durch ein wohlgeordnetes Leben diene; es gibt eine jenseitige Vergeltung, Laster und Verbrechen können in diesem Leben durch aufrichtige Reue gesühnt werden. Shaftesbury unterwirft sich formell den Lehren der durch Staatsgesetze etablirten Kirche, spricht jedoch über die Bibel im Tone weltmännischer Blasirtheit, und klagt über die dem vorchristlichen Heidenthum fremde Leidenschaft eines plagesüchtigen Seeleneifers. Karl Blount veröffentlichte eine englische Übersetzung des von Philostrat beschriebenen Lebens des Apollonius von Tyana [3]), welcher er seine „Orakelsprüche der Vernunft" nachfolgen ließ; einer dieser Sprüche lautete: Gott dürfe durch keinen Mittler verehrt werden. Toland stellte den mysteriösen Charakter der christlichen Lehre in Abrede, und behauptete die reine, d. i. menschlich faßliche Vernünftigkeit derselben; er zog weiter die Ächtheit der neutestamentlichen Schriften in Abrede, und trat mit einem sogenannten Evangelium Barnabae hervor, in welchem er die ächte Lehre der ältesten Christen, der Nazarener oder Ebioniten entdeckt zu haben glaubte [4]).

---

[1]) A view of the principal deistical writers, that have appeared in England in the last and present century, with observations upon them, in severals letters to a friend, 1754; 2 Voll. In deutscher Übersetzung: Abriß der vornehmsten deistischen Schriften, die im vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert in England bekannt geworden sind u. s. w. Hannover, 1756; 3 Bde.

[2]) Schriften: De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibili et a falso. Paris, 1624. — De causis errorum. London, 1645. — De religione gentilium, errorumque apud eos causis. London, 1645; Amsterdam, 1663.

[3]) London, 1680.

[4]) Vgl. Mosheim, Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus Tolandi Nazarenum. Hamburg, 1722; ed. 2da.

Seine Schutzschrift für Titus Livius [1]) war eigentlich nur ein maskirter Angriff auf das positive Christenthum, das er als Aberglauben hinstellte, und diesen für schädlicher ausgab, als der Atheismus sei. Sein Pantheisticon [2]) kann, je nachdem es als eine scherzhafte oder als eine ernstlich gemeinte Gesinnungskundgebung angesehen wird, entweder als eine Parodie der anglicanischen Kirche, oder als ein Bekenntniß seines Spinozismus genommen werden. Collins trat als erklärter Anwalt des sogenannten Freidenkerthums auf, und griff in zwei Abhandlungen „über die Gründe und Beweise der christlichen Religion" [3]) und „über den wahren oder buchstäblichen Verstand der sogenannten Weissagungen" [4]) den christlichen Glauben direct an. Th. Woolston bewegte sich in verwandter Richtung, und griff im Besonderen die evangelischen Wundererzählungen an [5]). Tindal suchte in seinem schon oben genannten Werke [6]) die Unthunlichkeit jeder Offenbarungsreligion zu zeigen, und läßt das Christenthum nur in so weit gelten, als es der Herrschaft der einzig wahren und vollkommenen natürlichen Religion die Wege bereiten soll. In Tindal's Fußtapfen trat Th. Morgan, dem die moralische Wahrheit als das höchste Kriterium religiöser Lehren [7]), und der christliche Bibelglaube als pseudochristlicher Judaismus gilt. Chubb [8]) kommt

---

[1]) Adeisidaemon sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Haag, 1709.

[2]) Pantheisticon, sive formula celebrandae Sodalitatis socraticae, in tres partes divisa, quae Pantheistarum sive Sodalium continent: I. Mores et axiomata; II. Numen et philosophiam; III. Libertatem, et non fallentem legem, neque fallendam. Praemittitur de antiquis et novis Eruditorum Sodalitatibus, ut et de Universo infinito et aeterno Diatriba. Subjicitur de duplici Pantheistarum philosophia sequenda, ac de viri optimi et ornatissimi idea Dissertatiuncula. Cosmopoli, 1720.

[3]) A discourse of the ground and reasons of the christian religion, 1724.

[4]) Scheme of literal prophecy, 1726.

[5]) Discourses of the miracles of our Saviour, 1727. — Defence of the discourses of the miracles.

[6]) Vgl. Oben S. 44, Anm. 4.

[7]) The moral philosopher. In a dialogue between Philalethes, a christian Deist, and Theophanes, a christian Jew. London, 1737 ff.; 3 Voll. — Defence of the moral philosopher against a pamphlet (von Hallet) intituled: The immorality of the moral philosopher. — Vindication of the moral philosopher. — The axt laid to the root of christian priestcraft etc.

[8]) Vgl. Oben S. 45, Anm. 1.

im Ganzen auf Herbert's kleine Summe natürlicher Wahrheiten der Religion zurück, Bolingbroke verirrt sich bereits in die Irrgänge eines sensualistisch-materialistischen Skepticismus, und berührt sich hiedurch geistig mit den Choriphäen der französischen Freigeisterei und Starkgeisterei, die letztlich in den Rasereien der Revolutionsstürme in offene und förmliche Gotteslängnung auslief.

§. 817.

Die von den Deisten ausgehenden Angriffe auf das Christenthum und den geoffenbarten Glauben riefen im christlichen England im Laufe des 18ten Jahrhunderts eine reiche apologetische Literatur in's Dasein, die man als den ersten Anfang der neuzeitlichen christlichen Apologetik anzusehen hat. Die Verfasser dieser apologetischen Schriften setzten sich theils die Vertheidigung der Religion im Allgemeinen, theils des christlichen Offenbarungsglaubens im Besonderen zum Zwecke; ferner sind ihre Schriften entweder gegen irreligiöse und widerchristliche Zeittendenzen im Allgemeinen oder gegen bestimmte besondere Gegner gerichtet. Die Boyle'schen Preisreden[1]) sind gleich sehr der Vertheidigung der natürlichen und der geoffenbarten Religion gewidmet; Clarke[2]) unterscheidet vier Classen von Deisten, und faßt unter diesen vier Classen alle Arten von Gegnern der Religion und des Christenthums zusammen. Die Deisten der ersten Classe sind eigentlich nur verkappte Atheisten; zur zweiten Classe gehören diejenigen, die zwar aufrichtig Gottes Dasein bekennen, deren Grundsätze aber consequenter Weise zum Atheismus führen, da sie die sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes läugnen. Die Vertreter der dritten Classe machen sich durch die Läugnung der Seelenunsterblichkeit die richtige Würdigung der allerdings formell anerkannten moralischen Eigenschaften unmöglich; die zur vierten Classe Gehörigen anerkennen zwar alle Lehren und Wahr-

---

[1]) Vgl. Oben §. 806.

[2]) The obligation of natural religion etc. (Vgl. Oben S. 80, Anm. 2.). In französischer Übersetzung unter dem Titel: Discours sur les devoirs immuables de la religion naturelle et sur la vérité et la certitude de la religion chretienne (Amsterdam, 1727), abgedruckt bei Migne, Tom. V, p. 1069 ff.

heiten der sogenannten natürlichen Religion, wollen sich aber strenge auf eine sogenannte Vernunftreligion beschränken und von einer geoffenbarten Religion nichts wissen. Gegen die zu den ersten drei Classen gehörigen Gegner des religiösen Glaubens sind außer den schon oben (§§. 806 ff.) vorgeführten Schriften von größtentheils physikotheologischem Inhalte noch jene von Sharnok[1], Stillingfleet[2], Parker[3], Sherlok[4], W. Wollaston[5]) gerichtet, welche die natürliche Religion entweder im Ganzen, oder einzelne Wahrheiten derselben vertheidigen. Apologien des christlichen Glaubens erschienen in großer Zahl unter den mannigfaltigsten Darstellungsformen; wir nennen aus denselben jene von Tillotson[6], Ch. Lesley[7],

---

[1]) Sharnok veröffentlichte a. 1681 ein Werk über Gottes Dasein und Eigenschaften, über die Vorsehung im Allgemeinen und die Kirche im Besonderen. Der letztere Theil dieser Schrift erschien in deutscher Übersetzung. Berlin, 1716.

[2]) Origines sacrae adversus Atheos. Oxford, 1701. — Epistola ad Deistam, ex Anglico, interprete A. A. Hochsteber. Ulm, 1695.

[3]) Disputationes de Deo et Providentia. Oxford, 1704.

[4]) Practical discourses concerning death; concerning a future judgment; concerning the happiness of good men and the punishment of the wicked (mehrmals in's Deutsche und Französische übersetzt). — Discourse of providence (v. Mosheim übersetzt 1726).

[5]) The religion of nature delineated. London, 1724.

[6]) Über Tillotson († 1694) im Allgemeinen vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus (Stuttgart, 1841), S. 146 ff. Tillotson's Predigten wurden in's Deutsche und Französische übersetzt; aus Barbeyrac's Übersetzung derselben (Sermons sur diverses matières importantes, traduits de l'Anglois de feu M. Tillotson; 6 Voll.) ist mehreres abgedruckt bei Migne Tom. VII, p. 171 — 336.

[7]) Lesley trat zunächst gegen Ch. Blount, den Herausgeber des Leben des Apollonius Tyanäus in die Schranken; der Titel seiner zu London a. 1699 erschienenen Schrift lautet in französischer Übersetzung: Methode courte et aisée contre les deistes, dans laquelle la certitude de la religion chrétienne est demontrée par la preuve infaillible de quatre régles, qui sont incompatibles avec aucune des impostures arrivées jusqu'ici ou qui serait même possible (abgedruckt bei Migne Tom. IV, p. 855 ff.). — Daran schloßen sich in weiterer Folge: Defense de la Methode contre les deistes (Migne, S. 871 ff.) — Lettre concernant le dieu des Siamois, Sommonochodom (Migne, S. 879 ff.) — La verité du christianisme demontrée; dialogue entre un chretien et un deiste (Migne, S. 885 ff.) —

G. Burnet [1]), Gastrell [2]), Nicholl [3]), Duchal [4]), Gibson [5]), Stackhouse [6]), Warburton [7]), Jos. Butler [8]), Blair [9]), welche fast sämmtlich nebst mehreren anderen auch in fremde Sprachen, d. i. in's Deutsche oder Französische übersetzt wurden. Auch die nationale Dichtkunst nahm an diesem Kampfe Theil; die drei bedeutendsten Dichter Englands aus der diesen Kampf umfassenden Epoche: Milton, Young, Pope brachten der Religion die Huldigung eines gläubigen Gemüthes dar; Milton sang das verlorne Paradies, Young mahnte an die in die Täuschungen und Eitelkeiten des vergänglichen Erdendaseins mit furchtbarem Ernste hereinragende Ewig-

---

Lettre de l'auteur à un deiste converti (Migne, S. 945 ff.) — Dissertation sur le jugement particulier (Migne, S. 993 ff.).

[1]) Aus Burnet's Werken ist in französischer Übersetzung bei Migne (Tom. IV, S. 617—689) abgedruckt: La vraie religion, demontrée par un enchainement de consequences, deduites de principes surs et incontestables.

[2]) Gewißheit und Nothwendigkeit sowol der Religion überhaupt, als auch der christlichen Religion insonderheit. Aus dem Englischen. Leipzig, 1716; 2 Theile.

[3]) Conference with a Theist etc. London, 1723; 3 Voll.

[4]) Vermuthungsgründe für die Wahrheit und das göttliche Ansehen der christlichen Religion, in 10 Betrachtungen. Aus dem Englischen. Zürch, 1767.

[5]) Five Pastoral Letters to the People of his Diocese, particularly to these of the two Great Cities of London and Westminster 1728 ff., zusammen London, 1751. Die drei ersten dieser Hirtenschreiben übersetzt v. Rambach, im Anhang zu Bentley's Phileleuth. Lips. (vgl. folg. Seite, Anm. 5.)

[6]) A defense of the christian religion from the several objections of modern antiscripturists. London, 1731; 2 Voll.

[7]) The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious Deist, from the omission of the doctrine of a future state of rewards and punishments in the jewish dispensation. In six books London, 1738 ff.). — Eine andere Schrift Warburton's ist bei Migne. (Tom. IX, p. 248—583) in französischer Übersetzung abgedruckt unter dem Titel: Sur l'union de la religion, de la morale et de la politique. — Grundlehren der natürlichen und der geoffenbarten Religion. Aus dem Englischen. Hof, 1760.

[8]) The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature. London, 1736.

[9]) Mehrere seiner religiösen Reden in französischer Übersetzung abgedruckt bei Migne, Tom. XII, S. 557—653.

keit [1]), Pope widmete dem Erlöser der Christen einen Weihegesang, und verfaßte eine im Sinne des King'schen Buches vom Ursprung des Übels gedachte poetische Theodicee. Addison erwies die Glaubhaftigkeit der evangelischen Geschichte aus ihrer Bezeugung durch die sonstigen Quellen unserer geschichtlichen Kunde vom Zeitalter Jesu [2]); Locke vertheidigte die Vernunftmäßigkeit des biblischen Christenthums [3]), dessen positiver Inhalt sich aber freilich in seiner Auffassung so ziemlich auf den in der arminianischen und socinianischen Theologie festgehaltenen Glaubensgehalt beschränkt. Berkeley, der in seinem philosophischen Idealismus ein radicales Heilmittel gegen den Materialismus und Skepticismus gefunden zu haben glaubte [4]), trat in seinem Gespräche Alciphron als Apologet des religiösen und christlichen Glaubens auf.

Neben diesen, den Deismus und Naturalismus im Allgemeinen bekämpfenden Schriften sammelte sich im Laufe des Jahrhunderts eine reichliche Anzahl solcher, welche gegen die speciellen Lehren und Meinungen der einzelnen Stimmführer des Deismus gerichtet waren. Lesley's vorerwähnte methodologische Vorschläge in Bekämpfung des Deismus wurden durch Blount's Hervorziehung der fabelhaften Lebensbeschreibung des Apollonius von Tyana veranlaßt. Der Freidenker Collins wurde von Bentley [5]) und Hoadley [6]) zurechtgewiesen,

---

[1]) Young, der Dichter der Nachtgedanken, veröffentlichte auch eine scharfe, gegen Bolingbroke gerichtete Schrift über die Meinungen und Sitten jener religionslosen Wüstlinge, in welchen die alte Fabel von den Centauren oder Thiermenschen zur Wirklichkeit zu werden drohe: The Centaur, not fabulous; in six Letters to a Friend, on the Life in Vogue. London, 1755.

[2]) Siehe Migne Tom. IX, S. 879—1105.

[3]) The reasonableness of christianity, as delivered in the scriptures, 1695. — Über Locke's Verhältniß zu Religion, Christenthum und Kirche vgl. Lechler a. a. O., S. 159 ff.

[4]) Schriften: New theory of vision, 1709. — Treatise on the principles of human Knowledge, 1710. — Dialogues between Hylas and Philonous, 1713.

[5]) Remarks upon a late discourse of Freethinkings in a letter to F. H. (Hare) by Phileleutherius Lipsiensis, 1713. Später erschien eine Übersetzung dieser Schrift unter dem Titel: La friponerie laïque des pretendues Esprits forts dans l'Angleterre, ou remarques de Phileutherius de Leipsic sur le Discours de la liberté de penser. Amsterdam, 1738.

[6]) Queries recommanded to the Auctor of the late discourse of Freething, London, 1715.

seine Abhandlung über die Gründe und Beweise der christlichen Religion von Sam. Clarke [1]), Chandler [2]), Sykes [3]), Sherlok [4]) widerlegt. Gegen Woolston's Bestreitung der evangelischen Wundererzählungen erhob sich eine ganze Wolke von Gegenschriften; wir nennen aus den Verfassern derselben die Namen Gibson [5]), Smalbroke [6]), Leland, Pearce [7]), Wade, Peter, Lardner [8]), Seaton, Tilly, Ray, Simon Browne. Die Ächtheit und Wahrheit der evangelischen Erzählung von der Auferstehung Christi wurde im Besonderen von Ditton [9]), Thomas Sherlok [10]), Grate [11]), G. West [12]) und Chand-

---

[1]) A discourse concerning the connexion of the prophecies in the Old Testament and the application of them to Christ. London, 1725.

[2]) A defence of Christianity from the Prophecies of the old Testament. Wherein are considered all the objections against this kind of proof advanced in a late discourse of the grounds and reasons of the christian religion. London, 1725.

[3]) An essay upon the truth of the christian religion: wherein its real foundation upon the O. T. is shewn. Occasioned by the discourse of the grounds etc., 1725.

[4]) The use and intent of Prophecy, in the several ages of the world in six discourses, delivered at the Temple-Church. To which are added three dissertations: 1. The Autority of the second Epistle of St. Peter. 2. The sense of the Antients before Christ, upon the circumstances et consequences of the fall. 3. The blessing of Judah, gen. 49. London, 1725.

[5]) Vgl. Oben S. 106, Anm. 5.

[6]) Vindication of our Saviour's miracles, in which Mr. Woolston's discourses on them are particularly examined etc. London, 1729; 2 Voll.

[7]) The miracles of Jesus vindicated, 1729.

[8]) A vindication of three of our blessed Saviour's miracles, in answer to the objections of Mr. Woolston's fifth discourse, 1729 (überarbeitet und erweitert: London, 1731).

[9]) A discourse concerning the resurrection of Jesus Christ. London, 1712.

[10]) The tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus. London, 1729; 13te Ausgabe: 1755 (in französischer Übersetzung abgedruckt bei Migne, Tom. VII, S. 527—592). — Diese berühmte Schrift blieb von deistischer Seite längere Zeit unerwidert; endlich versuchte es Pet. Annet, ihre Beweisführungen zu entkräften: The resurrection of Jesus considered, in answer to the tryal of witnesses. By a moral Philosopher. London, 1744 (3te Ausg.). Dawider Sherlok: The sequel of the tryal of the witnesses of the resurrection of Jesus, being an answer to the excep-

ler [1]) vertheidiget. Die Angriffe Toland's auf den biblischen Kanon riefen die Entgegnungen und Arbeiten von Sam. Clarke [2]), Blackhall [3]), Paterson [4]), Mangey, Richardson, Jones hervor; gegen Tindal schrieben B. A. Atkinson [5]), J. Jackson [6]), W. Law [7]), Ch. Robinson [8]), H. Stebbing [9]), J. Leland [10]), Waterland [11]), Conybeare [12]), Foster [13]), Simon Browne [14]); gegen Morgan, von dessen Controversen bereits oben die Rede war [15]), erschienen Gegen-

tions of a late pamphlet intitled: The resurr. of Jesus considered etc. London, 1749.

[11]) The evidence of our Saviour's resurrection considered. London, 1730.

[12]) Observations on the history of the resurr. of Jesus Christ. London, 1747.

[1]) Witnesses of the resurrection of Jesus examined and their testimony proved intirely consistent. London, 1744. — (Anonym gegen Annet:) The evidence of the resurrection cleared, in answer to the resurrection of Jesus considered, 1744.

[2]) Some reflections on that part of the book called Amyntor, which relates to the writing of the primitive Fathers, and the Canon of the N. T. London, 1699.

[3]) Historical account of the Canon of the N. T. in answer to Amyntor, 1723.

[4]) Anti-Nazarenus by way of answer to Mr. Toland. London, 1718.

[5]) Christianity not older than the first Gospelpromise etc. London, 1730.

[6]) Remarks on a book intitled: Christ. as old etc. (vgl. Oben S. 44, Anm. 4). London, 1731.

[7]) Case of reason or natural religion, fairly and fully stated, in answer to a book etc. London, 1731.

[8]) An essay upon the usefulness of revelation, nothwithstanding the greatest excellence of human reason. London, 1733. — Second Essay, 1733. — A third essay etc. Essay the fourth etc., 1735. — Present of future hapiness the result of All, 1736.

[9]) A discourse concerning the use and advantages of the Gospel Revelation. London, 1733.

[10]) An answer to a late book, intitled Christ. as old etc. Dublin, 1733.

[11]) Scripture vindicated, in answer to a book intituled etc., 1730 ff.; 3 Voll.

[12]) A defence of revealed religion against the exceptions of a late writer in his book, intituled etc. London, 1732.

[13]) The usefulness, truth and excellency of the christian revelation defended etc., 1730.

[14]) The close of the defense of the religion of nature. London, 1733.

[15]) Vgl. Oben S. 103, Anm. 7.

schriften von Leland, Chapman [1]), Lowman [2]), Smith, Atkinson, Weber [3]), Th. Burnet [4]), Chandler, Potter. Im Jahre 1742 erschien zu London die Schrift eines Ungenannten mit dem Titel: „Das Christenthum auf keine Beweise gegründet" [5]); Leland [6]), Benson [7]), Duchal [8]), Doddridge [9]) hielten das Libell für bedeutsam genug, um ihm ernstliche Entgegnungen zu widmen [10]). Leland [11]) und Warburton [12]) schrieben das Beste und Bündigste gegen

---

[1]) Eusebius, or the true Christian's Defence against a late book, intitled: The mor. phil. 1 Vol.: Cambridge, 1739; 2 Vol.: London, 1741.

[2]) Dissertation on the civil government of the Hebrews, in which the justice, wisdom and goodness of the Mosaical Constitution are vindicated. London, 1740 (in's Deutsche übersetzt von Steffens. Hamburg, 1755.).

[3]) Truth triumphant: or a summary view of late controversy occasioned by a book intitled: The moral philosopher. London, 1739.

[4]) Scripture Doctrine of the redemtion of the world by Christ. London, 1737.

[5]) Christianity not founded on argument; and the true principle of Gospel-evidence assigned: In a letter to a young gentleman at Oxford. Verfasser dieser Schrift Henry Dodwell, der Jüngere, Sohn des gleichnamigen strengen Hochkirchenmannes, welcher dafürhielt, daß die an sich sterbliche Menschenseele durch die in der orthodoxen und rechtmäßigen Kirche gespendete Taufgnade unsterblich gemacht würde. Über Dodwell den Älteren vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, S. 211 f.; über Dodwell den Jüngeren, ebendas. S. 412 ff.

[6]) Remarks on a late pamphlet, intitled Chr. n. f. o. a. In two letters separately published. London, 1744.

[7]) The reasonableness of the christian religion as delivered in the Scriptures, being an answer to a late treatise Chr. n. f. o. a. London, 1743; 2 Voll. (Deutsch v. Bamberger. Berlin, 1761).

[8]) Vgl. Oben S. 106, Anm. 4.

[9]) The perspicuity and solidity of those evidences of christianity. London, 1742.

[10]) Vgl. auch Th. Randolph: The Christian's Faith a rational assent, in answer to a pamphlet intitled Ch. n. f. o. a. London, 1744.

[11]) Reflections on the late Lord Bolingbroke's Letters on the Study, and use of history etc. London, 1753. — Hieher gehört auch die Rechtfertigung des geschichtlichen Offenbarungsglaubens gegen Bolingbroke von Clayton: A vindication of the histories of the Old and New Testament. London u. Dublin, 1752 ff.; 3 Voll.

[12]) A view of Lord Bolingbroke's philosophy compleat, in four Letters to

Bolingbroke, John Brown [1]) gegen Shaftesbury. Eine zusammenfassende Widerlegung der Einwürfe der verschiedenen im Laufe des 18ten Jahrhunderts hervorgetretenen deistischen Gegner des Christenthums gab Philipp Skelton [2]), der bereits auch auf Hume's Bedenken gegen den christlichen Wunderglauben Rücksicht nimmt; speciell gegen diese Bedenken waren die Schriften von W. Adams [3]), Campbell [4]) und Farmer [5]) gerichtet [6]). S. Loftus [7]), R. Watson [8]) und Andere vertheidigten das Christenthum gegen die Angriffe, welche Gibbon's berühmtes Geschichtswerk, namentlich das 15. und 16. Capitel desselben, in der Schilderung der drei ersten christlichen Jahrhunderte, enthielt.

Das positive Ergebniß der Polemik der englischen Theologen gegen den Deismus bestand in schätzenswerthen Leistungen für die Begründung des christlichen Glaubens als geschichtlichen Offenbarungsglaubens. Was Addison in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts in einer Schrift mäßigen Umfanges als gebildeter Dilettant versucht hatte, führte Lardner in einer umfangreichen gelehrten Arbeit aus [9]), deren Zweck war, die Übereinstimmung der heidnischen und jüdischen Scribenten mit dem Geschichtsinhalte der neutestamentlichen Bücher aufzuweisen. Dieses Unternehmen dehnten Hum-

---

a friend, in which his whole system of infidelity and naturalism is exponed and confuted. London, 1754.

[1]) Essay on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury. London, 1751.

[2]) The revealed deism. London, 1753; 2 Voll. — Controversial discourses chiefly on the evidences and the fundamental doctrines of christianity. London, 1754.

[3]) An essay on Mr. Hume's essay on miracles. London, 1753.

[4]) Dissertations sur les miracles contenant l'examen des principes posées par M. Hume (aus dem Englischen übersetzt). Utrecht, 1765.

[5]) Abhandlungen über die Wunderwerke. Aus d. Englischen. Bremen, 1777.

[6]) Über andere Bestreiter Hume's Unten §. 828.

[7]) A reply to the reasonings of M. Gibbon in his history of the decline and fall of the Roman Empire, which seem to affect the truth of christianity. Dublin, 1777.

[8]) Apology for christianity in a series of letters adressed to Edw. Gibbon. Dublin, 1777.

[9]) Collection of the ancient jewish and heathen testimonies to the truth of the christian religion. London, 1764 ff.; 4 Voll. 4°.

phred Prideaux[1]) und Samuel Shufford in zwei Werken von ähnlicher Anlage auf die gesammte biblische Geschichte aus; das Werk des letzteren, welches auch in deutscher Übersetzung erschien[2]), wurde von C. G. Lange fortgesetzt[3]). Das bedeutendste apologetische Werk in dieser Richtung ist Lardner's umfassende Arbeit über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte[4]). Al. Gerard[5]) suchte aus der Schreibart der neutestamentlichen Bücher neue Beweise für die Wahrheit des Evangeliums zu gewinnen, und lenkte damit die Betrachtung auf die inneren Kriterien für die Wahrheit der christlichen Offenbarungslehre hinüber, welche mit besonderer Vorliebe von Jennings[6]) behandelt wurden. Einige spätere Apologeten des christlichen Geschichtsglaubens: Paley[7]), Keith[8]), Chal-

---

[1]) Siehe Bd. IV, S. 410, Anm. 1.

[2]) Harmonie der heiligen und Profan-Scribenten in den Geschichten der Welt, von der Schöpfung an, bis zum Verfalle des Königreiches Israel. Leipzig, 1731 ff.; 3 Bde. 4°.

[3]) Versuch einer Harmonie der heiligen und Profan-Scribenten in der Geschichte der Welt von den Zeiten der Richter bis auf den Untergang des Königreiches Israel. Bayreuth, 1775; 3 Bde. 4°.

[4]) The credibility of the Gospel history. London, 1741—1755; 12 Voll. Dazu: A supplement to the first book of the second Part. London, 1756 f.; 3 Voll.

[5]) Dissertations on subjects relating to the genius and the evidence of christianity. Edinburg, 1766.

[6]) Examen de l'evidence intrinseque du Christianisme. Traduit de l'Anglois, considerablement augmenté par les observations de M. Flexier de Reval. Treves, 1779. Abgedruckt bei Migne, Tom. XI, p. 1159—1220. Bei dieser Gelegenheit ist auch einer Schrift des Lord Lyttleton zu gedenken, der, früher selbst ein Deist und Ungläubiger, die Wahrheit des Christenthums aus der Bekehrungsgeschichte des Apostel Paulus bewies: Observations on the Conversion and Apostelship of St. Paul. In a letter to Gilbert West, Esq. (London, 1747), in französischer Übersetzung abgedruckt bei Migne, Tom. IX, S. 645 ff.

[7]) A view of the evidences of christianity. London, 1795 (4. edit.); 2 Voll. — In französischer Übersetzung abgedruckt bei Migne, Tom. XIV, S. 645—945.

[8]) Evidence de la vérité de la religion chrétienne, tirée de l'accomplissement littéral des prophéties, constatée principalement par l'histoire des Juifs et les découvertes des voyageurs modernes (Migne, Tom. XV, p. 385—473.).

mers[1]), deren Werke in Migne's Sammlung in französischer Übersetzung mitgetheilt werden, haben die von ihren vaterländischen Vorgängern angebahnten Arten der Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums weiter zu entwickeln versucht; Keith beschränkte sich auf einige significante äußere Zeugnisse und geschichtliche Thatsachen, Paley und Chalmers betonten neben der äußeren historischen Begründung des christlichen Offenbarungsglaubens auch die inneren Kriterien seiner Wahrheit.

§. 818.

Von den, der anglicanischen Kirche angehörigen Apologeten des Christenthums auf die ihnen bekenntnißverwandten französisch schreibenden Glaubensvertheidiger der reformirten Kirche übergehend, haben wir zuerst jene zu nennen, deren literarische Thätigkeit in die Zeit der Bayle'schen Kämpfe fällt. Zu diesen gehören Abbadie, Saurin, Leclerc, de la Placette, Pictet. Placette's Schrift[2]) ist mit directer Beziehung auf Bayle's Meinungen abgefaßt[3]); Pictet wendet sich im Allgemeinen gegen die verschiedenen Arten irreligiöser und widerchristlicher Lehren und Meinungen[4]); Leclerc[5]), der unter seinen apologetischen Vorgängern den Namen des Grotius mit besonderer Hochachtung erwähnt, sucht die Unzureichendheit und Haltlosigkeit der Gründe zu zeigen, mit welchen die neuzeitlichen Ungläu-

---

[1]) Preuves miraculeuses et internes de la revelation chrétienne, autorité des livres qui la contiennent (Migne, Tom. XV, p. 473—702.).

[2]) Reponse a deux objections, qu'on oppose de la part de la raison à ce, que la foi nous apprend sur l'origine du mal, et sur le mystère de la Trinité, avec une addition, où l'on prouve, que tous les Chrêtiens sont d'accord sur ce, qu'il y a de plus incompréhensible dans le mystère de la Prédestination. Amsterdam, 1707. Dazu nachfolgend: Eclaircissemens sur quelques difficultés etc. Amsterdam, 1709.

[3]) Über die von ihm im Streite gegen Bayle genommene Stellung vgl. Oben S. 94, Anm. 4.

[4]) Traité contre l'indifference des religions, pour convaincre les Athées, les Deistes et les Libertins. Genf, 1716.

[5]) Traité de l'incredulité, où l'on examine les motifs et les raisons, qui portent les incredules à rejetter la religion chrêtienne, avec deux lettres, où l'on en prouve directement la vérité. Amsterdam, 1696. 1714.

digen ihren Unglauben zu rechtfertigen pflegen. Abbadie's Werk über die Wahrheit des christlichen Glaubens, welches a. 1684 zum erstenmale erschien, erhielt sich ein ganzes Jahrhundert hindurch in Achtung und Geltung [1]), und enthält in der That eine ziemlich vollständig durchgeführte Apologie der natürlichen und christlichen Religion, welche für ihre Zeit genügen konnte; spätere Kritiker vermißten ein näheres Eingehen in die historisch-kritischen Fragen, welche die schriftlichen Erkenntnißquellen des christlichen Glaubens betreffen. Von den in seiner Confession aufgetauchten Meinungsgegensätzen über die Gnadenlehre abstrahirend, will Abbadie nur die allgemeinen und gemeingültigen Wahrheiten des Christenthums erweisen; die Lehre der Apostel sei keine systematische, sondern diejenige gewesen, welche allen Gattungen von Theologen gemein sei. Große Sorgfalt wird dem Erweise der Gottheit Christi gewidmet; wäre Christus nicht wahrer Gott, so wäre die muhamedanische Religion der christlichen vorzuziehen, und das vom Sanhedrin über Christus ausgesprochene Todesurtheil ein Act der Gerechtigkeit gewesen. — Saurin's christliche Reden, welche in den Jahren 1704 —1730 im Haag vor einem zahlreichen und gewählten Publicum gehalten wurden und gesammelt in zwölf Bänden erschienen sind, verbreiten sich über alle Gegenstände der christlichen Lehre [2]), und enthalten demzufolge auch viel apologetisches Materiale, daher einige derselben in die Migne'sche Sammlung aufgenommen worden sind [3]).

Den apologetischen Schriften der genannten Männer reihen sich weiter jene von Bernard [4]), Joh. Alph. Turretin [5]), Trublet [6]) und

---

[1]) Traité de la vérité de la religion chrétienne. Rotterdam, 1684; 2 Voll. Letzte Ausgabe: Paris, 1771; 4 Voll. Eine deutsche Übersetzung des Werkes erschien zu Carlsruhe, 1776. Auszug aus demselben bei Schröckh, Kirchengesch., Bd. XLI, S. 260—266.

[2]) Über Saurin als Moralisten vgl. die von Allihn und Ziller herausgegebene Zeitschrift f. exacte Philosophie Bd. V (Jahrg. 1864), S. 205—220.

[3]) Siehe Migne, Tom. XI, S. 1—112.

[4]) Traité de l'excellence de la religion chrétienne. Amsterdam, 1732.

[5]) Dissertationes de veritate religionis judaicae et christianae. Später in französischer Überarbeitung von Vernet herausgegeben unter dem Titel: Traité de la vérité de la religion chrétienne. Lausanne, 1747; 7 Voll.

[6]) Pensées choisies sur l'incredulité. Amsterdam, 1755.

Vernet [1]) an. Abraham Lemoine schrieb gegen Woolston [2]); der genfer Pastor Roustan vertheidigte gegen J. J. Rousseau die Göttlichkeit des Christenthums [3]), Holland widerlegte das berüchtigte Système de la nature [4]).

§. 819.

Als im katholischen Frankreich der Kampf gegen die moderne Freigeisterei des 18ten Jahrhunderts begann, waren die Männer, welche der vorausgegangenen Glanzepoche der französischen Kirche angehörten, bereits heimgegangen. Die ihnen unmittelbar folgende theologische Generation hatte zwar nach Huet's Vorgange sich an eine sehr ernste und gründliche Prüfung und Erörterung der Lehre von den Beweisgründen und Beweisquellen des christlichen Offenbarungsglaubens gemacht, aber vorherrschend in systematischer und gelehrter Form, ohne directe und unmittelbare Bezugnahme auf Meinungen und Irrthümer, wie sie später durch die Encyclopädisten und ihre Verbündeten in der großen Gesellschaft in Umlauf gesetzt wurden. Wir werden weiter unten auf die hieher bezüglichen Schriften von Baltus, Buffier, Johann de Colonia, Duguet zurückkommen, welche zwischen Huet's demonstratio evangelica und der in die zweite Hälfte des 18ten Jahrhunderts fallenden christlich-apologetischen Literatur des katholischen Frankreich ihre Stelle nehmen. Den Übergang zu letzterer bilden Werke wie jene von Houteville [5]) und Dutertre [6]). Tournemine warnt vor der Freigeisterei [7]); sein

---

[1]) Reflexions sur les moeurs, la religion et le culte. Genf, 1769.

[2]) Sur les écrits de M. Woolston, sa condemnation et les ouvrages qu'on a publiés contre lui (abgedruckt bei Migne, Tom. VII, p. 594—628). Lemoine übersetzte auch Mehreres aus dem Englischen, darunter zwei Werke Sherloks (in demselben Bande der Migne'schen Sammlung abgedruckt).

[3]) Lettres sur l'état présent du Christianisme, et la conduite des incredules. London, 1768. — Reponses aux difficultés d'un Theiste, ou Supplement aux lettres sur l'état présent etc. London, 1771.

[4]) Reflexions philosophiques sur le système de la nature. Neufchatel, 1773.

[5]) La religion chrêtienne prouvée par les faits. Paris, 1722. 1740; 4 Voll. 12°.

[6]) Entretiens sur la religion, où l'on établit les fondemens de la religion révélée contre les Athées et les Déistes. Paris, 1843; 3 Voll.

[7]) De la liberté de penser sur la religion. Paris, 1735.

Ordensgenosse Guenard verherrlichet in seiner von den Franzosen vielbewunderten Rede, in welcher er a. 1755 als junger Mann eine von der Akademie gestellte Preisfrage beantwortete [1]), die unsterbliche That des Cartesius, der die Fesseln des Aristotelismus gebrochen und zum Selbstdenken ermuntert habe, will aber dieses Selbstdenken auf die erfahrungsmäßige Wirklichkeit eingeschränkt sehen — weder die Poesie noch die Religion soll durch eine unglückliche Vermengung mit der philosophischen Reflexion geschädiget werden. Diese Rede ist übrigens das Einzige, was aus Guenard's Feder der Nachwelt erhalten blieb; eine umfangreiche Widerlegung der Encyclopädie, das Werk eines dreißigjährigen Fleißes, überlieferte er, um seine persönliche Sicherheit besorgt, im Schreckensjahre 1793 den Flammen.

Die Encyclopädie, deren Redaction und Leitung d'Alembert und Diderot übernommen hatten [2]), war ein Unternehmen, welches nach dem Plane seiner Leiter und Mitarbeiter die Gesammtsumme dessen, was das sogenannte philosophische Jahrhundert an Geist und Wissen vermochte, in sich fassen sollte. Von welchem Geiste es geleitet war, besagen bereits die Namen der Männer, die an der Spitze des Unternehmens standen; die französische Regierung zeigte demselben gegenüber ein unschlüssiges Verhalten, und unterbrach seine Fortsetzung ein paarmal durch ausdrückliche Verbote, ließ es aber am Ende dennoch gewähren, und zeichnete noch überdieß die Männer, die es leiteten, durch Gunstbezeugungen und Ehren aus. Diderot hatte seinen irreligiösen Skepticismus schon vor dem Erscheinen der Encyclopädie offen bekannt [3]); d'Alembert, ein geübter Mathematiker, hielt die gesunden Sinne des Leibes nebst einem gesunden Verstande für die Quelle aller richtigen Einsichten, und bezeichnete den Glauben spöttisch als den sechsten Sinn, den Gott je nach Laune dem

---

[1]) Discours sur l'esprit philosophique (abgedruckt bei Migne, Tom. XII, p. 546—556). Laharpe nennt diesen Discours ein chef d'oeuvre; Bouillet erwähnt desselben in seiner Geschichte des Cartesianismus mit den Worten: On connoit trop, pour que je veuille citer, ces pages d'une rare eloquence...

[2]) Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts etc. Paris u. Neufchatel, 1751—1777; 33 Voll. fol.

[3]) Pensées philosophiques. A la Haye, 1746.

Einen verliehen, dem Anderen versagt habe. Voltaire's unausgesetzt wiederholte frivole Angriffe auf Kirche, Religion und Sitte hatten im Laufe eines Menschenalters in und außerhalb Frankreich eine so verbreitete und beifällige Aufnahme gefunden, daß man sich nicht wundern kann, wenn er sich das Vermögen zutraute, in Verbindung mit einigen Gleichgesinnten das Christenthum zum völligen Sturze bringen zu können. Nicht minder tief war der Eindruck der Schriften Rousseau's auf das damalige Frankreich; das in seinem „Emil“ enthaltene Glaubensbekenntniß eines savoyischen Vicars schien, obwol aus der Feder eines ausländischen Protestanten geflossen, dem pariser Erzbischof Chr. v. Beaumont gefährlich genug, um in einem eigenen Hirtenbriefe vor demselben zu warnen [1]). Das pariser Parlament ließ Rousseau's Buch durch den Henker verbrennen; Gleiches hatte es schon früher gegen eine Schrift Toussaint's [2]) verfügt, deren deistischer Inhalt ein ärgerliches Aufsehen erregt hatte. Gleichwol vermochten solche Maßnahmen das Umsichgreifen einer Denkweise nicht zu verhindern, die durch die herrschende Zeitrichtung begünstiget wurde, und in den Lehren einer sensualistisch-empiristischen Philosophie, so wie in den von den englischen Deisten ausgehenden Angriffen auf das positive Christenthum ihre Stütze und Nahrung hatte. Wie man den Sensualismus der Condillac'schen Schule als eine weitere Fortbildung des Locke'schen Empirismus ansehen konnte, so traten allgemach auch Schriften an's Licht, die man mit Fug als Ableger des englischen Deismus auf französischem Boden bezeichnen darf; dahin gehören Boulanger's kritische Beleuchtung der religiösen Lehren, Meinungen und Bräuche des Alterthums [3]), und Freret's Kritik der christlichen Apologetik [4]) — Beides Werke, die erst nach dem Tode ihrer Verfasser an's Licht traten. Wir übergehen die weiter hierauf erschienenen berüchtigten Bücher eines Helvetius, Volney, Dupuis u. s. w., die den Übergang zu den im wilden

---

[1]) Mandement portant condamnation d'un livre, qui a pour titre: Emile etc. Paris, 1763.

[2]) Sur les moeurs. Paris u. Amsterdam, 1748. Vgl. Nonnote: Examen critique, ou réfutation du livre des moeurs. Paris, 1757.

[3]) L'antiquité devoilée par ses usages, ou examen critique des principales opinions, ceremonies et institutions religieuses et politiques des differens peuples de la terre. Paris, 1766.

[4]) Examen des Apologistes de la religion chrêtienne, 1767.

Rausche der ersten Revolution begangenen Verirrungen extremster Irreligiösität bilden. Großes Aufsehen erregte zu Anfang der fünfziger Jahre des 18ten Jahrhunderts die Angelegenheit des Abbé de Prades, welcher als Bewerber um das theologische Licentiat in der Versammlung der Doctoren der Sorbonne verschiedene Behauptungen gewagt hatte, welche auf den Condillac'schen Sensualismus gestützt waren und so sehr mit den herrschenden Ansichten der Encyclopädisten zusammenklangen, daß seine ganze Abhandlung in der Encyclopädie selber abgedruckt wurde. Das Ärgerniß dieses Vorfalles veranlaßte den pariser Erzbischof und die Bischöfe von Auxerre und Montauban zu öffentlichen Erklärungen, der Papst selber bezeugte sein Mißfallen, und die Sorbonne mußte die den Thesen des Abbé de Prades ertheilte Approbation zurücknehmen. De Prades wollte nicht nachgeben, und vertheidigte sich in einer besonderen Schrift gegen den Bischof von Auxerre, dem er unumwunden zu erkennen gab, daß derselbe den dermaligen Aufgaben eines Apologeten der christlichen Wahrheit nicht gewachsen sei. In Wahrheit hatte aber der Bischof nur die Blößen des kahlen, naturalistischen Deismus des jungen Mannes, und die Unvereinbarkeit desselben mit dem christlichen Glauben und der kirchlichen Theologie bemerklich gemacht, und mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß eine Theorie, welche den angebornen religiösen und moralischen Sinn des Menschen läugne, sich unmöglich als Stütze und Unterbau für eine Apologie des christlichen Offenbarungsglaubens darbieten könne. Das Parlament erließ einen Verhaftsbefehl gegen de Prades, welcher nach Preußen flüchtete, und durch Friedrich's II. Gnade eine Bedienstung erhielt. Unter den gegen de Prades erschienenen Gegenschriften nennen wir jene von J. N. A. Duhamel [1]), welche nebstdem auch eine gute Beleuchtung des von Pope in seinem oben erwähnten Lehrgedichte vom Menschen vorgetragenen deistischen Optimismus enthält. Von Duhamel erübrigen einige andere polemische Schriften, von welchen eine gegen Buffon [2]), ein paar andere gegen Berruyer's Histoire du peuple de Dieu gerichtet sind [3]).

---

[1]) Lettres flamandes, où histoire des variations de la prétendue religion naturelle. Lille, 1752 (abgedruckt bei Migne, Tom. XII, S. 9—132).

[2]) Quatre lettres d'un philosophe à un docteur de Sorbonne sur les explications de M. Buffon. Straßburg, 1751.

[3]) Projet d'instruction pastoral sur les erreurs du livre intitulé: Histoire

Der Kampf der französischen Geistlichkeit gegen die von Jahrzehend zu Jahrzehend wachsenden Gefahren und verderblichen Einflüsse irreligiöser Freigeisterei rief in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts eine zahlreiche apologetische Literatur in's Dasein, in welcher die Erzeugnisse des neuen Unglaubens theils im Ganzen und Großen, theils in ihren einzelnen Kundgebungen bekämpft wurden. Werke größeren Umfanges, in welchen mehr oder weniger die gesammte irreligiöse Literatur des Zeitalters einer kritischen Prüfung unterzogen wird, sind jene von François [1]), Hayer [2]) und Gauclat [3]); auch Bergier legte ein umfassendes kritisch-polemisches Werk an, welches dem Unglauben in allen seinen älteren und neueren Formen und Wandlungen nachgieng [4]), und war überhaupt einer der thätigsten und gewandtesten Apologisten dieser Epoche, dessen Talente auch die Encyclopädisten für die theologischen Artikel ihres großen Werkes in Anspruch nahmen. Man hat ihm diese Verbindung mit den Encyclopädisten, so wie die in anderen seiner Schriften hin und wieder bemerkliche respectvolle Schonung gegen einzelne freigeistige Größen des Jahrhunderts übel angerechnet; er war indeß nicht der Einzige, der in diesem Puncte der Schuld seines Zeitalters einen kleinen Tribut zollte, und verfehlte sich weniger, als manche Andere, die in ihrer Schonung und Condescendenz gegen

---

du peuple de Dieu etc. 1754. Diese Schrift war die erste, in welcher Berruyer's Werk (siehe Unten §. 863) angegriffen wurde. Über die nachfolgende Streitliteratur vgl. Backer III, S. 149—152.

[1]) Preuves et defenses de la religion de Jesus Christ contre les Spinozistes, les Déistes etc. Paris, 1754; 8 Voll. 12°.

[2]) Religion vengée ou Refutation des auteurs impies, par une Société de gens de lettres, 1757 ff. — Von Hayer erübriget auch noch eine andere Schrift: Sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme, avec le sentiment de l'antiquité tant sacrée, que profane par rapport à l'une et à l'autre. Paris, 1757; 3 Voll.

[3]) Lettres critiques, où analyse et refutation de divers écrits modernes contre la religion. Paris, 1758 ff.; 19 Voll. 12°. — Accord du Christianisme et de la Raison. Paris, 1768; 4 Voll. 12°. — Rapport des Chrétiens et des Hébreux; et un discours préliminaire sur la loi. Paris, 1754; 3 Voll. 12°.

[4]) Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles. Paris, 1780 ff.; 12 Voll. 12°.

die herrschende Zeitströmung ungleich weiter giengen. Übrigens ergriff er in seinen verschiedenen Schriften der Reihe nach fast gegen alle Koriphäen der Freigeisterei im Einzelnen die Feder, und versäumte auch nicht, eine Kritik der verschiedenen Artikel der Encyclopädie zu veröffentlichen. Seine erste Schrift war gegen Rousseau gerichtet [1]), dessen Emil auch mehrere andere Federn, darunter jene von François [2]), Deforis [3]), Cajot [4]) in Bewegung gesetzt hatte. Zwei weitere Schriften Bergier's waren gegen Freret [5]) und Boulanger [6]) gerichtet; seine Kritik verschiedener Artikel der Encyclopädie bezeichnet er als eine Fortsetzung seiner Widerlegung Boulanger's, neben welcher eine andere von Guerin du Rochet [7]) erschien. Eine andere von Bergier's Schriften ist gegen das berüchtigte Système de la nature gerichtet [8]), welchem bald darauf auch C. L. Richard O. P. eine Widerlegung widmete [9]). Bergier's Kritik über Freret's Buch hatte Voltaire's Widerspruch gereizt, der ihr eine Antikritik [10])

---

[1]) Le Deisme réfuté par lui même. Paris, 1755; 2 Voll.

[2]) Réponses aux difficultés proposées contre la religion chrêtienne par J. J. Rousseau, Citoyen de Genève dans la Confession du Vicaire Savoyard. Paris, 1765.

[3]) Refutation d'un nouvel ouvrage de J. J. Rousseau, intitulé: Emile ou de l'education. Paris, 1762. — Preservatif pour les Fideles contre les Sophismes et les impietés des incredules, ou l'on developpe les principales preuves de la religion chrêtienne, et l'on detruit les objections formées contre elle. Avec une reponse à la lettre de J. J. Rousseau a M. de Beaumont Archevêque de Paris. Paris, 1764.

[4]) Les plagiats de Mr. J. J. Rousseau de Genève sur l'education. Haag, 1766.

[5]) La certitude des preuves du christianisme, 1767 — als Antwort auf Freret's oben erwähntes Examen des apologistes etc.

[6]) Apologie de la religion chrêtienne, 1769.

[7]) Histoire véritable des tems fabuleux. Ouvrage, qui, en devoilant le vrai, que les Histoires fabuleuses ont travesti, ou altéré, sert à éclaircir les antiquités des peuples, et sur-tout l'histoire sainte. Paris, 1776; 3 Voll.

[8]) Examen du materialisme. Paris, 1771; 2 Voll.

[9]) La nature en contraste avec la religion et la raison, ou l'ouvrage, qui a pour titre: de la nature, condamné au tribunal de la foi et du bon sens. Paris, 1773.

[10]) Unter dem Titel: Conseils raisonnables.

entgegenstellte; Bergier blieb die Antwort darauf nicht schuldig [1]). Zwei andere Schriften Voltaire's, seine Philosophie der Geschichte und sein philosophisches Lexikon wurden von François [2]) und Nonnote bekämpft, welcher letztere dem leichtfertigen Freigeist eine zahllose Menge von historischen Verstößen und Irrthümern nachwies [3]), und dem philosophischen Lexikon desselben ein anderes entgegenstellte [4]). Voltaire machte seinem Verdrusse über die durch Nonnotte ihm zu Theil gewordene Züchtigung durch Verlästerungen seines Gegners Luft [5]); eben so fand er an den anonym erschienenen witzigen Auslassungen des Abbé Guenée [6]) kein sonderliches Gefallen. Dem

---

[1]) Reponse aux conseils raisonnables, pour servir de supplement à la certitude des preuves du christianisme. Beide Schriften Bergier's abgedruckt bei Migne, Tom. XI, p. 11—239.

[2]) Observations sur la philosophie de l'histoire et le dictionnaire philosophique, avec des réponses sur plusieurs difficultés. Paris, 1770.

[3]) Les erreurs de Mr. de Voltaire. Lyon, 1770.

[4]) Dictionnaire philosophique de la Religion, où l'on établit tous les points de la Religion attaqués par les Incredules, et où l'on répond à toutes leurs objections. Besançon, 1774; 4 Voll. in 12°. Nähere bibliographisch-literarische Nachweisungen über diese, sowie über die in der vorigen Anmerkung angeführte Schrift bei Backer IV, S. 481 f. — Eine andere hieher gehörige Arbeit Nonnote's ist: Les Philosophes des trois premiers siècles de l'Eglise, ou portraits historiques des Philosophes païens qui ayant embrassé le Christianisme, en sont devenus les défenseurs par leurs écrits, ouvrage avec lequel on fera aisément la comparaison de ces philosophes anciens avec ceux d'aujourd'hui. Paris, 1789.

[5]) Ähnlich benahm sich Voltaire gegen einen anderen Kritiker seiner philosophischen Geschichte, den Akademiker Larcher, Verfasser des Supplement à la Philosophie de l'histoire de feu Mr. l'Abbé Bazin. Dieser Abbé Bazin war eine von Voltaire fingirte Person, unter deren Namen er sein Buch herausgegeben hatte, wie er denn überhaupt die Mehrzahl seiner religionsfeindlichen Schriften entweder pseudonym oder anonym erscheinen ließ: Collection des lettres sur les miracles, écrites à Genève et à Neufchatel par Mr. le Proposant Thero, Mr. Covelle, Mr. Needham, Mr. Beaudinet et Mr. de Montmolin. Neufchatel, 1765. — La defense de mon oncle, 1767. — La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P. (Sa majesté le Roi de Prusse). Genf, 1776. — Dieu et les hommes, oeuvre théologique, mais raisonnable, par le docteur Obern, traduit par J. Aimon. Berlin, 1769 u. s. w.

[6]) Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais a Mr. de Voltaire. Paris, 1772 (3. edit.).

Akademiker Thomas konnte er es nie verzeihen, daß derselbe Voltaire's Lehrgedicht über die natürliche Religion anstößig zu finden sich erlaubt hatte [1]).

Den Genannten reihen sich als Verfasser apologetischer Schriften weiter noch an: J. G. de Pompignan [2]), Bullet [3]), Para du Phanjas [4]), Flexier de Reval [5]), der eine und dieselbe Person mit F. X. de Feller [6]) ist, Regnier [7]). Die Namen dreier anderer noch folgender Verfasser gehören jener traurigen Epoche Frankreichs an, in welcher die völlig unterhölte alte Ordnung der Gesellschaft unter den Stürmen der Revolution zusammenbrach. Der eine derselben, A. Lamourette, constitutioneller Bischof von Lyon, starb auf dem Schaffote, nachdem er die Irrungen, zu welchen er sich in verblendeter Schwärmerei für die anbrechende neue Ordnung der Dinge hatte hinreißen lassen, förmlich widerrufen hatte [8]). J. B. du Voisin

---

[1]) Thomas, Reflexions philosophiques et literaires sur le poëme de la religion naturelle, 1756 (abgedruckt bei Migne, Tom. XI, p. 371—452).

[2]) La religion vengée de l'incredulité par l'incredulité elle-même. Paris, 1772 (abgedruckt bei Migne, Tom. XII, p. 653—790).

[3]) Reponses critiques à plusieurs difficultés proposées par les nouveaux incrédules sur divers endroits des livres saints etc. Paris, 1773 ff.; 3 Voll. — Über ein anderes Werk Bullet's vgl. Unten §. 826.

[4]) Les principes de la saine philosophie, conciliés avec ceux de la religion, ou la religion de la philosophie. Paris, 1774. — Tableau historique et philosophique de la religion depuis l'origine des temps et des choses jusqu'à nos jours. Paris, 1784.

[5]) Examen critique de l'Histoire naturelle de M. de Buffon. Luxemburg, 1773. — Catechisme philosophique ou recueil d'observations propres à defendre la religion chrétienne contre ses ennemis. Paris, 1777.

[6]) Entretiens de Voltaire et de M. P. Docteur de Sorbonne, sur la necessité de la religion chrétienne et catholique par rapport ou salut. Lüttich, 1771. — Lettre sur le Dîner du comte de Boulainvilliers (d. i. über eine also betitelte Schrift Voltaire's). — Examen impartial des époques de la nature de M. le comte de Buffon. Luxemburg, 1780; 4te Ausgabe: Mastricht, 1792 (Verzeichniß sämmtlicher Schriften Feller's bei Backer I, S. 299 ff.).

[7]) Certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incredules. Paris, 1778.

[8]) Schriften: Pensées sur la philosophie de l'incredulité, ou reflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irreligieux de ce siècle. Paris, 1786 (abgedruckt bei Migne, Tom. XIII, p. 233—328). — Pensées sur

lebte a. 1792—1801 als Exulant im Auslande, wurde nach Abschluß des Concordates von Napoleon zum Bischof von Nantes ernannt, und war einer der vier Bischöfe, die dem in Savona gefangen gehaltenen Papste Pius VI. beigeordnet waren [1]). C. G. de la Luzerne, aus einer alten normännischen Adelsfamilie entsprossen, leitete seit a. 1770 die Diöcese Langres, vertrat in der Assemblée von a. 1789 gegen Mirabeau's Anhänger das Festhalten am Zweikammersysteme, verweigerte den Eid auf die Constitution und mußte Frankreich verlassen, wohin er erst a. 1814 zurückkehrte, zum Cardinal und Staatsrath erhoben wurde, und a. 1821 als vierundachtzigjähriger Greis ein ruhmreiches Leben beschloß. Die meisten seiner Schriften faßte er während seines Exiles ab; der Epoche vor dem Exile gehören seine Pastoralinstruction Sur l'excellence de la religion [2]), und seine Protestation gegen die Civilconstitution des französischen Klerus an [3]); die während des Exiles verfaßten Schriften wissenschaftlichen und erbaulichen, religiösen und politischen, theologischen und philosophischen Inhaltes [4]) enthalten, wie sich im Voraus erwarten läßt, nicht Weniges, was auf eine apologetische Vertretung der christlichen Wahrheit gegenüber den religionsfeindlichen Irrthümern des sogenannten philosophischen Jahrhunderts Bezug hat.

---

la philosophie de la foi, ou le système du christianisme considerée dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain, 1789 (abgedruckt bei Migne, Tom. XIII, p. 329—476). — Decret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, justifié par la nature et les lois de l'institution ecclesiastique (1789—1790). — Considerations sur l'esprit et le devoir de la vie religieuse (nach des Verfassers Tode veröffentlichet, 1795).

[1]) Schriften: L'autorité des livres du N. T. contre les Incredules (gegen Freret). Paris, 1775. — L'autorité des livres de Moïse, établie et defendue contre les Incredules. Paris, 1778. — Essai polemique sur la religion naturelle. Paris, 1780. — De vera religione. Paris, 1785. — Examen des principes de la revolution française, 1795. — Defense de l'ordre social contre les principes de la revolution française. London, 1798. — Demonstration evangelique. Braunschweig, 1800; Paris, 1802. 1805 (abgedruckt bei Migne, Tom. XIII, p. 763—892).

[2]) Abgedruckt bei Migne, Tom. XIII, p. 895—1082.

[3]) Examen de l'instruction de l'Assemblée nationale sur l'organisation prétendue civile du clergé, 1791.

[4]) Considerations sur divers points de la morale chrêtienne. Venedig,

§. 820.

Die neueuropäische Gedankenströmung des 17ten und 18ten Jahrhunderts drang auch in Italien ein, und nahm auf den Gang des geistigen Bildungslebens dieses Landes allmählich einen ziemlich merklichen Einfluß, der in der italienischen Literatur des Aufklärungszeitalters kenntlich genug hervortrat. Directen Angriffen auf Religion und Kirche war indeß in Italien schon durch die entschiedene Vorherrschaft der Kirche im nationalen und politischen Leben der Italiener vorgebeugt; daher denn auch die zur Vertheidigung der Religion und des Christenthums erschienenen Schriften der Zahl nach geringer, und gegen alte oder auswärtige Feinde und Angreifer gerichtet sind. Die bekanntesten Verfasser apologetischer Schriften gehören der Mehrzahl dem Prediger- oder Jesuitenorden an. Gotti [1]) und Concina [2]) schrieben Beweisführungen für die christliche Religion gegen Atheisten, Polytheisten, Muhamedaner und Juden; Moneglia [3]) bekämpfte die Fatalisten, Materialisten und Spiritualisten, Ansaldi [4]) bewies die Nothwendigkeit der natürlichen und geoffenbarten Religion, und polemisirte gegen mancherlei Irr-

---

1799. — Dissertation sur la loi naturelle. — Dissertations sur la spiritualité de l'âme et sur la liberté de l'homme. Paris, 1810 etc.

[1]) Veritas religionis christianae, et librorum, quibus illa innititur, contra Atheos, Polytheos, Idololatras, Mahometanos et Judaeos demonstratio. Venedig, 1750; 3 Voll. fol.

[2]) Della religione rivelata contro gli Atei, Deisti, Materialisti e Indifferentisti. Venedig, 1754.

[3]) Dissertazioni contro i Fatalisti. Lucca, 1745; 2 Voll. — Dissertazioni contro i Materialisti ed altri Increduli. Padua, 1750; 2 Voll. — Osservazioni critico-filosofiche contro i Materialisti. Lucca, 1760. — La mente umana spirito immortale, non materia pensante. Padua, 1766.

[4]) Ragionamento della necessita e verità della religione naturale e rivelata. — Vindiciae Maupertuisianae ab animadversionibus F. M. Zanotti, quibus, quantum philosophiae morali Stoicorum Religio praestet in infelicitate vitae minuenda, demonstratur. — Patriarchae Josephi religio a criminationibus Basnagii vindicata. — Multitudo maxima eorum, qui prioribus Ecclesiae saeculis christianam religionem professi sunt, adversus Davidem Clarksonum. — De futuro saeculo ab Hebraeis ante captivitatem cognito adversus Jo. Clerici cogitatum commentatio.

thümer von Leclerc, Basnage, Clarkson und Maupertuis; Fassini bekämpfte Freret's Angriffe auf das Christenthum [1]); Valsecchi schrieb eine vielgelesene und achtbare Apologie des Christenthums gegen die Freidenker und Freigeister des Jahrhunderts [2]). Aus den Jesuiten thaten sich vornehmlich Noghera [3]), Sanseverino [4]), Alphons Nicolai [5]), Muzzarelli [6]) als Apologeten des christlichen Offenbarungsglaubens hervor.

Unter den philosophischen Apologeten des Christenthums ragt in dieser Epoche der italienischen Literatur der Barnabit Hyacinth Sigismund Gerdil hervor, der vom Papste Pius VI. zum Cardinal erhoben wurde, und a. 1802 als fünfundachtzigjähriger Greis sein irdisches Leben beschloß. Die Anregungen seines ersten jugendlichen Strebens schöpfte er aus den Werken der unmittelbar vorangegangenen glänzenden Literaturepoche des katholischen Frankreichs; sein erster schriftstellerischer Versuch war eine im Sinne der cartesischen Schule abgefaßte Bekämpfung der Lehre Locke's, dem er nachwies, daß aus denselben Gründen und Voraussetzungen, aus welchen Locke das Dasein und die Geistigkeit Gottes zu erweisen suche, auch die Immaterialität der Seele folge [7]). Dieser Schrift folgte un-

---

[1]) De apostolica origine Evangeliorum Ecclesiae catholicae liber singularis adversus Claudium Freretum. Livorno, 1775 (2te Aufl.).

[2]) Vgl. Unten §. 821.

[3]) Riflessioni sulla filosofia del bello spirito. Bassano, 1775. — Riflessioni sulla natura umana e sulla religione naturale, 1780. — Riflessioni su la religione rivelata, 1771. — Su i caratteri divini del Christianismo e del suo autore, 1779. — Riflessioni per discernere la vera chiesa cristiana fra tutte le sette che ne portano il nome, 1780 etc.

[4]) Della morale filosofia degli antichi filosofi pagani raffrontata all' evangelica e cristiana filosofia; mostrasi la necessità e eccellenza di questa per la formazione del costume, e per la felicità dell' uomo etc. Bologna, 1764.

[5]) Ragionamenti sopra la religione. Genua, 1770; 2 Voll. (2te Aufl.)

[6]) Il buon uso della Logica in materia di religione. Ferrara, 1785; 4 Voll. (Mit Beziehung auf D'Alembert's Schrift: L'abus de la critique en matière de Religion). — Supplemento al buon uso della Logica. Fuligno, 1788; 2 Voll. Eine weitere Fortsetzung unter dem Titel: Appendice: Rom, 1805. Neue vollständige Ausgabe des Werkes: Rom, 1821; 11 Vol. in 12°. (Lateinische Übersetzung desselben: Kaschau, 1815 ff.; 9 Bde. Französ. Übers.: Avignon, 1842; 7 Bde.)

[7]) L'immaterialité de l'Ame demontrée contre M. Locke par les mêmes

mittelbar eine Vertheidigung der malebranche'schen Ideenlehre gegen Locke's Beanstandungen [1]). In seinen weiteren Arbeiten stellte er sich auf den Standpunct eines vermittelnden Eklekticismus; Augustinus, Thomas Aq., Bossuet, Leibniz, Baco waren die Männer, mit deren Gedanken er sich am liebsten begegnete. Im ersten Theile seiner unvollendet gebliebenen Introduzione allo studio della religione [2]) gibt Gerdil einen Überblick über die religiösen Lehren der altgriechischen Philosophen aus der jonischen und italischen Schule, um zu zeigen, daß die modernen Atheisten Unrecht thun, wenn sie ihre eigenen irreligiösen Lehren durch Berufung auf jene alten Philosophen zu accreditiren suchen. Gerdil findet, daß die Philosophen der genannten Schulen, so verschieden sie auch sonst über Gottes Wesen, Wirken und Providenz dachten, doch in der Idee eines ersten und intelligenten Bewegers übereinkamen, und somit die epikuräische Zufallslehre im Principe verwarfen. Gerdil sieht aber durch die Lehren der modernen Ungläubigen nicht bloß die Religion, sondern auch die Fundamente der Moral bedroht; die Anhänger des Lucrez und Hobbes identificiren das Gerechte und Ehrbare mit dem Nützlichen, und liefern damit den augenscheinlichen Beweis, daß, wie die Interessen der Irreligion und eines widersittlichen Utilismus, so jene der Religion und Moral auf's Engste mit einander verknüpft sind. Die Bestreitung der Sätze und Lehren der neuzeitlichen philosophischen Irreligion führt unseren turiner Philosophen auf das Gebiet der Kosmologie und Metaphysik, der Kampf gegen die Untergrabung der Fundamente der Moral auf das Gebiet der Ideologie hinüber. Von zwei hierauf bezüglichen Abhandlungen Gerdil's ist die eine, welche die metaphysische Wahrheit der Moral vertritt, gegen den Empirismus und Sensismus [3]), die andere, welche Gottes Dasein und die Geistigkeit

---

principes, par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu, 1747.

[1]) Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'examen de M. Locke, 1748.

[2]) Turin, 1755.

[3]) Della origine del senso morale o sia dimostrazione che vi ha nell' uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell' ingiusto: il quale unitamente alla nozione dell' ordine e del bello nasce dalla facoltà che ha

der Seele beweist, gegen den Materialismus und deterministischen Fatalismus der modernen Pseudophilosophie gerichtet [1]), obschon in der Durchführung beider Abhandlungen diese Sonderung zwischen Ideologie und Kosmologie nicht strenge festgehalten ist, und daher auch manche Beweisführungen, die der kosmologischen Abhandlung angehören, auch in der ideologischen sich finden. Locke, Hobbes, Spinoza sind die drei Hauptgegner, an deren Kritik Gerdil die Entwickelung seiner eigenen Ideen anknüpft. In der Abhandlung über den moralischen Sinn findet er in der Idee der Ordnung die gemeinsame Grundlage für die Metaphysik des Rechtes, der Sitten und der schönen Künste; diese Idee der Ordnung führt ihn aber wieder auf den Gedanken eines intelligenten höchsten Ordners zurück, der selber die absolute Realität alles dessen ist, was gerecht, gut und schön genannt werden kann. Rousseau's Schriften über die Erziehung und den Socialcontract veranlaßten Gerdil auch auf dem Gebiete der Erziehungs- und Gesellschaftslehre als Schriftsteller aufzutreten; sein Anti-Emil [2]) wurde von Rousseau als die einzige unter den gegen ihn gerichteten Schriften bezeichnet, die es verdiene, ganz gelesen zu werden. Dem Anti-Contrat social [3]) ließ Gerdil im Laufe der Jahre noch mehrere Schriften verwandten Inhaltes folgen [4]); eine schiefe

---

l'uomo di conoscere il vero. — Hieran schließt sich eine weitere, gegen das système de la nature gerichtete Abhandlung Gerdils: Osservazioni intorno al modo di spiegare gli atti intellettuali della mente umana per mezzo della sensibilità fisica.

[1]) Della esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti. — Hieher gehören noch die weiteren Abhandlungen Gerdil's: Que l'existence et l'ordre de l'univers ne peuvent être déterminés ni par les qualités primitives des corps, ni par les lois du mouvement. — Essai d'une demonstration mathematique contre l'existence éternelle de la matière et du mouvement. — Essai sur les charactères distinctifs de l'homme et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'âme humaine par la nature de son intelligence.

[2]) Anti-Emile, ou reflexions sur la theorie et la pratique de l'education contre les principes de J. J. Rousseau. Turin, 1763.

[3]) Haag, 1764.

[4]) Discours de la nature et des effets du luxe, 1768. — Discours philosophique sur l'homme considéré relativement à l'état de nature et à l'état de societé, 1779. — Dissertation de l'homme sous l'empire de la loi, pour servir de suite au discours philosophique sur l'homme. —

Ansicht Montesquieu's über den Geist der verschiedenen Verfassungsformen veranlaßte ihn zur Abfassung einer Berichtigung [1]), der durch Gibbon u. A. hervorgerufene Streit über die geschichtliche Würdigung des Kaisers Julianus Apostata zu einer gut geschriebenen und tactvoll bemessenen historischen Abhandlung über denselben [2]). In einem, der introduzione allo studio della religione vorausgeschickten discorso preliminare unterzieht Gerdil die von Collins in Sachen der Religion geforderte Denkfreiheit einer näheren Prüfung, und verbreitet sich bei diesem Anlasse über die Ursachen der Täuschungen und Irrthümer in Sachen der Religion; alle diese Ursachen dienen jedoch nur zur Bestätigung der Heilsamkeit und Nothwendigkeit jener Schranken, welche Collins durch die von ihm geforderte sogenannte Denkfreiheit in Sachen der Religion beseitiget sehen will. Die größten Geister der vergangenen Zeiten und Jahrhunderte, ein Baco, Galilei, Cartesius, Gassendi, Newton u. s. w. haben eine solche Freiheit nicht begehrt; die Leistungen dieser Männer dürften zugleich als Beweis dienen, daß der Fortschritt der Wissenschaften nicht durch die von Collins begehrte Denkfreiheit bedingt sei. Diesen Beweis trat später der Neapolitaner Filipini [3]) in einer Gegenschrift gegen Villers an, welche die neuzeitliche Bildung und Aufklärung als eine der welthistorischen Folgen der Reformation gepriesen hatte. Gerdil hob seinerseits hervor, daß mit der sogenannten Verallgemeinerung und Verbreitung von Bildung und Kenntnissen immer auch eine gewisse Verflachung der Geister sich zu verbinden pflege, und demgemäß die in solchen Epochen beanspruchte und geübte Freiheit des Denkens in Sachen der Religion nur zur Verflachung der religiösen Begriffe in der Denkart der großen Menge führen könne [4]).

Précis d'un cours d'instruction sur l'origine, les droits et les devoirs de l'autorité souveraine dans l'exercise des principales branches de l'administration. Turin, 1799.

[1]) Virtutem politicam ad optimum statum non minus regno quam reipublicae necessariam esse. Oratio habita in Academia Taurinensi.

[2]) Considerations sur l'empereur Julien.

[3]) L'irreligiosa libertà di pensare, nemica del progresso delle scienze. Neapel, 1804.

[4]) Die Erörterung über das Verhältniß von Auctorität und Freiheit auf dem Gebiete der Wissenschaft im Allgemeinen, der religiösen Erkenntniß im Besonderen, ist in unseren Tagen neuerdings angeregt worden; eine reife,

§. 821.

Die von Gerdil in verschiedenen seiner Schriften besprochenen apologetischen Themata werden von Valsecchi in einem systematisch geordneten Werke [1]) abgehandelt, welches aus drei Büchern besteht, und im ersten von den Grundlagen der natürlichen Religion, im zweiten von den Fundamenten der geoffenbarten Religion, im dritten von den Quellen der Irreligiösität (vornehmlich gegen Bayle) handelt. Die besonderen Materien des ersten Buches sind Gottes Dasein, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, die Willensfreiheit, das Recht, die Religion als Thatsache im allgemeinen Menschheitsleben. Alle diese Wahrheiten werden unter fortlaufender Beziehung auf falsche und verkehrte Meinungsäußerungen neuzeitlicher religionsfeindlicher Schriftsteller durchgesprochen. So wird in Beziehung auf die Frage von der Beweisbarkeit der Existenz Gottes St. Evremond getadelt, welcher alle Beweisführungen der Schule für werthlos und nichtig erklärt; der von einem ersten Beweger hergenommene Beweis wird gegen Toland gerechtfertiget, welcher der Materie das Vermögen selbsteigener Bewegung beilegt; eben so wird Helvetius widerlegt, welcher meint, daß Gott einzig den Stoff gesetzt, die Gestaltung desselben aber ausschließlich den der Materie eingeschaffenen Kräften überlassen habe; bei der Widerlegung der Behauptung einer anfangslosen Ewigkeit der Welt wird auf mehrere Äußerungen des Verfassers der lettres persannes Rücksicht genommen. Die Durchführung der Lehre von der Geistigkeit der Seele ist mit Widerlegung derjenigen, welche die Immaterialität der Seele unbedingt läugnen, oder wenigstens die Materialität derselben für möglich halten (Locke, Voltaire), verbunden, dem Buche des Helvetius de l'esprit wird eine kurze Kritik gewidmet.

umsichtige und besonnene, allen hiebei in Erwägung zu ziehenden Potenzen und Factoren gerechte Lösung dieser Frage ist eine Aufgabe, die nicht durch theoretische Discussionen, sondern nur durch das Zusammentreffen aller erforderlichen geistigen und ethischen Bedingungen eines soliden und gedeihlichen wissenschaftlichen Strebens erfüllt werden kann.

[1]) Dei fondamenti della religione e dei fonti dell' impietà. Libri tre. Padua, 1765; 3 Voll. 4°.

Pufendorf, dem die Unsterblichkeit der Seele bloß durch den Glauben gewiß ist, wird aus Leibniz corrigirt, der für die vernünftige Erweisbarkeit derselben einsteht; aus der Unmöglichkeit, die Seele durch eine geschöpfliche Potenz zu vernichten, wird gefolgert, daß die Atheisten, um ihre Behauptung von der Vernichtbarkeit und Vergänglichkeit der Seele aufrecht halten zu können, das von ihnen geläugnete Dasein Gottes zugeben müßten. Gegen Collins, welcher die philosophische Beweisführung für die menschliche Willensfreiheit als etwas völlig Überflüssiges betrachtet, wird bemerkt, daß es etwas anderes sei, von der Existenz eines Phänomens überzeugt zu sein, und wieder etwas Anderes, eine klare und adäquate Erkenntniß von der Natur desselben zu haben. Diese letztere wird von Valsecchi in Widerlegung der falschen Lehren von Fatalisten, Spinozisten und Materialisten entwickelt. Gegen Pufendorf, Coccejus u. A. wird die innere Wahrheit und Nothwendigkeit der lex naturalis aufrecht erhalten. Besondere Mühe wendet Valsecchi darauf, gegen Bayle's Behauptung die Religion als allgemeines Factum der Menschheit sicher zu stellen; demgemäß werden Zeugnisse älterer und neuerer Schriftsteller, Gelehrter, Reisender u. s. w. zur Erhärtung der Übereinstimmung der Völker im Glauben an das Dasein der Gottheit gesammelt. Gegen Toland u. A. wird nachgewiesen, daß die Religion nicht eine Erfindung der Gesetzgeber, Priester u. s. w. sein könne, und daß es nicht ausreiche, dieselbe aus bloßen Eingebungen der Furcht, oder aus der Unbekanntschaft mit den Gesetzen der Natur abzuleiten. In ähnlicher Weise wird im zweiten Buche die Existenz einer göttlichen Offenbarung gegen die moderne Freidenkerei und Freigeisterei erhärtet, und die christliche Religion aus einer Reihe untrüglicher Kennzeichen als die wahre und ächte Gottesoffenbarung beglaubiget. Diese Kennzeichen sind die Wahrheit der Lehre, die durch das Christenthum bewirkte sittliche Erneuerung, die schnelle und weite Verbreitung des Christenthums, die Martyrien, die Wunder, die thatsächlich erfüllten Weissagungen. Für die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion sprechen unter Anderem auch die Irrthümer der alten Philosophen, die man allerdings nicht übertreiben darf, wie es von Seite eines Mersenne, Hardouin, Reiser, Buddeus geschieht, welche damit in ein den Ansichten der Naturalisten über jene Philosophen entgegengesetztes Extrem verfallen, und ihre Übertreibungen durch ein Raisonnement

begründen, mittelst dessen man auch aus den Schriften der Kirchenväter gottlose und atheistische Meinungen deduciren könnte. Aus den religiösen Zuständen der alten Welt wird die Nothwendigkeit der Offenbarung weiter auch als nothwendiges Mittel der Belehrung über die rechte Weise der Gottesverehrung und über die Mittel der Versöhnung des schuldbeladenen Gewissens mit Gott gefolgert; Locke und Tindal, welche meinen, daß der Mensch durch seine natürliche Einsicht diese Mittel auffinden könne, werden widerlegt. Der Mensch kann ohne Offenbarung die Mittel nicht finden, seiner Leidenschaften Herr zu werden. Pascal sagt mit Recht, daß der Mensch sich selber ein Räthsel sei, und ohne göttliches Licht mit sich selber in keinerlei Weise und Beziehung in's Reine zu kommen vermöge; und Voltaire hat Unrecht, an dieser Äußerung sich zu moquiren. Wir werden an späteren Orten auf die, bei der Besprechung der einzelnen Wahrheitskriterien des christlichen Offenbarungsglaubens angebrachten Widerlegungen der Einwendungen deistischer Schriftsteller zurückkommen, und erwähnen hier nur noch eines zweiten Werkes Valsecchi's [1]), welches, an sein ersteres Werk sich enge anschließend, die der sittlichen und socialen Ordnung von der modernen Irreligion drohenden Gefahren hervorhebt, und aus Anlaß dessen eine einläßliche Beleuchtung dreier besonders berüchtigter Bücher und Autoren: des Système de la nature, des Système social [2]) und Freret's gibt.

§. 822.

In Deutschland wurden von Mosheim in Göttingen und Pfaff in Tübingen [3]) die ersten antideistischen Vorlesungen gehalten, und durch protestantische Gelehrte die vorzüglicheren in England zur Vertheidigung des christlichen Glaubens erschienenen Schriften in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen verbreitet [4]). Lilienthal

---

[1]) La religion vincitrice. Padua, 1776; 2 Voll.

[2]) Système social, ou principes naturelles de la Morale et de la Politique. London, 1773.

[3]) Entwurff der theologiae antideisticae. Gießen, 1757. — Akadem. Reden üb. d. Entw. d. theol. antideist., da die Einwürfe der ungläubigen Geister wider die christl. Offenbarung entwickelt werden. Frankfurt a. M., 1759.

[4]) Ein chronologisch geordnetes Verzeichniß dieser Übersetzungen bei Lechler, Gesch. d. engl. Deism., S. 450.

in Königsberg veröffentlichte ein bändereiches Werk, in welchem alle dem Verfasser bekannt gewordenen Einwürfe gegen das Christenthum gesammelt und beantwortet werden [1]); Nösselt [2]) führt die Vertheidigung der Religion und des Christenthums in vier Abtheilungen durch, welche gegen die Atheisten, Zweifler, Naturalisten, Indifferentisten gerichtet sind. Unter den Indifferentisten versteht Nösselt diejenigen, welche meinen, man könne nichts zur Religion rechnen, was nicht unmittelbar auf die Heiligkeit und Gottseligkeit gehe und die Liebe und Eintracht unter den Menschen befördere, indem das Christenthum nichts anderes als eine vollständigere und faßlichere Bekanntmachung der natürlichen Religion sei. Unmittelbar nach Nösselt ließ Leß in Göttingen eine Apologie des christlichen Offenbarungsglaubens erscheinen [3]), aus welcher ein anderes, mit Geschick angelegtes Werk desselben Verfassers heranwuchs [4]), das zu den gelesensten seines Zeitalters gehörte, und den supranaturalen Standpunct des Christenthums noch entschieden festhält. Dasselbe läßt sich von einem weiter folgenden Werke G. F. Seiler's nicht mehr sagen [5]), der den Begriff des Wunders zu einer nach Naturgesetzen vor sich gehenden, jedoch außerordentlichen Begebenheit herabdrückt, deren Ursache außerhalb der Natur liegen könne. J. G. Rosenmüller [6]) stützte die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums vorzüglich darauf, daß in unläugbar alten und heiligen Büchern geweissagt sei, es werde eine Zeit kommen, wo die Kenntniß und Verehrung des Einen und wahren Gottes auch unter anderen Völkern werde verbreitet werden, und zwar durch einen Mann, welcher so charakterisirt wurde, daß man ihn nicht verkennen konnte, wenn er erschien, und welcher kein anderer als Jesus sein konnte. Diesem

---

[1]) Die gute Sache der in der hl. Schrift des A. u. N. T. enthaltenen göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. 1750—82. 16 Thle.

[2]) Vertheidigung der Wahrheit u. Göttlichkeit d. christl. Religion. Halle, 1767 (2 Aufl.).

[3]) Wahrheit der christl. Religion. Göttingen und Bremen, 1785 (5 Aufl.).

[4]) Über die Religion, ihre Geschichte, Wahl und Bestätigung. Bd. I, 1786 (2 Aufl.); Bd. II, 1786 (6 Aufl.). Unvollendet.

[5]) Der vernünft. Glaube an die Wahrheit des Christenthums, durch Gründe der Geschichte u. praktischen Vernunft bestätiget. Erlangen, 1795.

[6]) Historischer Beweis der Wahrheit der christl. Religion. Meinungen, 1771.

Beweise legte auch Seiler[1]) großes Gewicht bei, und sah in der Verkettung der messianischen Weissagungen und ihrer geschichtlichen Erfüllung einen sich successiv verwirklichenden großen göttlichen Plan, glaubt aber, daß sich in die von Gott inspirirten Weissagungen auch eigene und irrige Vorstellungen der Propheten eingemischt haben, und Jesus von Gott selber die Offenbarung empfangen habe, wie an ihm und durch ihn die große Weissagung vom Reiche Gottes erfüllt werden solle. Töllner[2]) und Wizenmann[3]) bewiesen die Wahrheit des Christenthums aus der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte; der Nachweis dieser Glaubwürdigkeit wurde von Kleuker[4]) zum Gegenstande einer ernsten und umfassenden Arbeit gemacht, allen übrigen Beweisen für das Christenthum aber, so weit sie nicht auf den historischen zurückzuführen seien, die Beweiskraft abgesprochen. Damit trat Kleuker in entschiedenen Gegensatz zu Lessing, der bei unverholenen Bedenken gegen die Haltbarkeit des historischen Beweises den protestantischen Theologen den Beweis des Geistes und der Kraft als den besten und bestverbürgten zu empfehlen sich gedrungen gefühlt hatte. Es ist bekannt, was Lessing mit diesem seinem Vorschlage bezweckte, nämlich eine Regeneration und Umbildung der protestantischen Theologie durch das Mittel speculativer Vertiefung; eben so klar aber ist, daß bei Preisgebung der historischen Grundlagen des Christenthums jeder solche Versuch in eine Art speculativen Pantheismus auslaufen müsse, wofür die spätere protestantische Theologie die Belege bietet. Es ist daher auch nicht zu wundern, daß Lessing's Vorschlag bei denjenigen, welchen um die Wahrung der Interessen der christlichen Gläubigkeit zu thun war, keinen Anklang fand, ja nicht einmal verstanden wurde, da er der bereits im Ra-

---

[1]) Die Weissagung und ihre Erfüllung in ihren Gründen aus d. h. Schrift dargestellt. Erlangen, 1794.

[2]) Versuch eines Beweises d. christl. Rel. für Jedermann. Mietau, 1772.

[3]) Die Gesch. Jesu nach Matthäus, als Selbstbeweis ihrer Zuverläßigkeit. Leipzig, 1789.

[4]) Ausführl. Untersuchung d. Gründe f. d. Ächtheit und Glaubwürdigkeit d. schriftl. Urkunden d. Christthms. Leipzig, 1793 f.; 2 Bde. — Früher schon: Neue Prüf. u. Erklär. d. vorzüglichsten Beweise f. d. Wahrh. u. d. göttl. Ursprung d. Christthms, wie der Offenb. überh. Riga, 1787 ff.; 3 Thle.

tionalismus sich verflachenden Denkart eben so wenig mundete, als er den am überlieferten positiven Glauben Festhaltenden zusagte.

Lessing's Vorschläge fielen in eine Zeit, in welcher eine sogenannte aufgeklärte Vernunftreligion in den Kreisen der Gebildeten um sich griff, und auch bereits in Deutschland der christliche Offenbarungsglaube direct und indirect angegriffen wurde. Die ersten directen Angriffe auf das positive Christenthum giengen in Deutschland, wenn man den von Harenberg, Zinsendorf, Wagner, Süßmilch bekämpften J. Ch. Edelmann abrechnet, von König Friedrich II von Preußen aus [1]), in dessen Umgebung sich ein Voltaire, Maupertuis, d'Argens u. A. aufhielten; diesen mit den französischen Encyclopädisten verbündeten Männern gegenüber vertraten ein Euler in Berlin [2]), ein Albrecht v. Haller in Bern [3]) die Interessen der christlichen Gläubigkeit. Der braunschweiger Hofprediger J. F. W. Jerusalem veröffentlichte seine „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" [4]), die einen ausgebreiteten Leserkreis fanden, und auch im katholischen Deutschland viel gelesen wurden. Lessing schien jedoch der Meinung zu sein, daß mit solchen populartheologischen und popularphilosophischen Apologien des Christenthums den Rechten der historischen Kritik nicht genügt sei, und

---

[1]) Vgl. Friedrich's II Vorrede zu dem von de Prades verfaßten, angeblichen Auszuge aus Fleury's Kirchengesch. (Abrégé de l'hist. eccl. de Fleury; traduit de l'anglois, a Bern. 1766) — ferner Friedrich's II Lettres à d'Alembert (Oeuvr. posth., Tom. XI u. XII).

[2]) Essai de defense touchant la revelation divine contre les esprits forts. Berlin, 1747. — Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie. Petersburg, 1768 ff.; 3 Voll. An Euler schließt sich als gesinnungsverwandter Naturforscher J. A. Deluc an: Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l'histoire de la terre et de l'homme (adressées à la reine de la Grand-Bretagne). Haag, 1778—80; 6 Voll. — Observations sur les savants incredules et sur quelques uns de leurs écrits. — Lettres sur le christianisme (beide letztere Werke abgedr. bei Migne, Tom. XII, p. 791—1149).

[3]) Briefe üb. d. vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung. Bern, 1772. — Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung. Bern, 1774 f.; 3 Thle.

[4]) Braunschweig, 1768; 3 Bde. 5te Aufl.: 1776.

veröffentlichte gleichsam als Anfrage an die wissenschaftliche Theologie die wolfenbüttler Fragmente, und fast gleichzeitig trat der berüchtigte C. F. Bahrdt mit seinen Libellen hervor [1]; diesen folgten in den achtziger Jahren einige anonyme Schriften, darunter die genanntesten der „Horos" [2], „Hierokles" und „Porphyrius" [3], welche beide letztere im Wesentlichen Entlehnungen aus Freret's Examen des apologistes enthalten. Die protestantische Theologie war in den Zeiten dieser letzteren Angriffe von dem altprotestantischen kirchlichen Bekenntnißglauben schon fast allgemein abgekommen, hielt aber dennoch an der göttlichen Wahrheit des geoffenbarten Christenthums fest, und vertheidigte demnach auch die geschichtliche Grundlage desselben wider die bereits in Deutschland selber immer lauter vernehmbaren Bestreiter derselben. Tobler [4]) und Döderlein [5]) schrieben gegen den Fragmentisten im Allgemeinen, Leß [6]) und Michaelis [7]) mit Beziehung auf die Angriffe desselben wider die biblische Auferstehungsgeschichte; Semmler [8]) und Reinhard [9]) ver-

---

[1]) Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen. Riga, 1773 (3. Ausg.). — Briefe üb. d. Bibel im Volkston, 1782 ff. — Ausführung des Planes und Zweckes Jesu, 1784 ff.

[2]) Horos o. astrognosisches Endurtheil über die Offenbarung Johannis u. üb. d. Weissagungen auf d. Messias, wie auch üb. Jesum u. s. Jünger .... Ebennezer im Verlage des Vernunfthauses, 1783.

[3]) Hierokles o. Prüf. u. Vertheid. d. christl. Rel., angestellt v. Michaelis, Semmler, Leß u. Freret. Halle, 1785. — Porphyrius o. letzte Prüf. u. Vertheid. d. christl. Rel. Frankf. u. Leipz. 1793, 2 Thle. (Beide Schriften v. Paalzow).

[4]) Anmerkungen zur Ehre der Bibel. 8 Stücke. Halle, 1777 ff. — Gedanken u. Antworten zur Ehre Jesu u. seines Reiches. Zürch, 1780.

[5]) Fragmente u. Antifragmente. Nürnberg, 1778 f.; 2 Thle.

[6]) Auferstehungsgeschichte Jesu, nach allen vier Evangelisten, nebst einem doppelten Anhange gegen die wolfenbüttler Fragmente v. d. Auferstehung, u. dem Zwecke Jesu u. seiner Apostel. Göttingen, 1779.

[7]) Erklärung der Begräbniß- und Auferstehungsgeschichte Christi nach den 4 Evangelisten. Mit Rücksicht auf die in den Fragmenten gemachten Einwürfe u. deren Beantwortung. Halle, 1783.

[8]) Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zwecke Jesu u. seiner Jünger. Halle, 1779.

[9]) Versuch über den Plan, den der Stifter der christl. Rel. zum Besten der Menschen entwarf. Ein Beitrag zu den Beweisen für die Wahrheit dieser Religion. Wittenberg, 1798 (4te Aufl.).

theidigten gegen den Fragmentisten und gegen Bahrdt die göttliche Sendung Jesu, deren Erweisung sie auf den hohen und reinen Charakter Jesu und auf die weltgeschichtlichen Wirkungen seines Auftretens stützten.

Diese Bewegungen im protestantischen Deutschland blieben nicht ohne Rückwirkung auf die katholischen Länder und Gebiete Deutschlands; die katholische Theologie wurde in den allgemeinen geistigen Kampf jener Zeit hineingezogen, und hatte über ihr geistiges Verhältniß zu den Bewegungen derselben Rechenschaft zu geben. Wir haben an einem anderen Orte die hieher gehörige Literatur des katholischen Deutschlands im Zusammenhange mit den allgemeinen Zuständen der damaligen katholischen Theologie näher geschildert [1]), und werden sie im Folgenden nur noch in Hinsicht auf die sachlichen Ergebnisse ihrer Leistungen für die Begründung und Ausführung einer christlichen Apologetik einer näheren Berücksichtigung unterziehen.

§. 823.

Die neuzeitliche systematische Bearbeitung der christlichen Apologetik nahm ihren Anfang mit der Schrift des Hugo Grotius de veritate religionis christianae [2]), welche aus der Überarbeitung eines für holländische Seeleute abgefaßten versificirten christlichen Unterrichtes [3]) hervorgegangen unzählige Male gedruckt, in verschiedene europäische und selbst morgenländische Sprachen übersetzt wurde. Sie erhielt sich durch ein ganzes Jahrhundert in Ansehen und Gebrauch, und wurde noch im J. 1727 zusammt den Anmerkungen von Conring, Limborch, Clericus, E. S. Cyprian u. A. in Jena neu herausgegeben. Der Zweck der Schrift ist, die christliche Re-

---

[1]) Vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschlands, S. 234 ff.

[2]) Leyden, 1627. — Über die diesem Werke vorausgegangene Epoche der christlichen Apologetik vom 14ten bis in's 16te Jahrhundert vgl. Bd. I, S. 75 ff., und den zweiten Band von G. H. van Senden's Geschichte der Apologetik (aus dem Holländischen übersetzt durch W. Quack u. A. Binder), Stuttgart, 1846.

[3]) Bewys von den waeren Godsdienst, in Versen gestellt door Hugo de Groot, in sechs Boecken, 1622.

ligion als die einzig wahre Religion zu erweisen. Zu diesem Ende beleuchtet Grotius zuerst die dem christlichen Glauben zu Grunde liegenden natürlichen Wahrheiten von dem Einen Gotte als allervollkommensten Wesen, Schöpfer und Regierer der Welt, so wie von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, geht sodann im zweiten Buche auf Christus über, dessen geschichtliche Existenz und wunderthätige Wirksamkeit durch unabweisliche Zeugnisse und durch den Glauben der besten und weisesten Männer aus allen Jahrhunderten bekräftiget sei; seine Lehre übertrifft die Lehren aller anderen Religionen durch ihren Adel, durch ihre Erhabenheit und innere Wahrheit, und ist durch das Wunder der Auferstehung als göttlich wahr bestätiget. Das dritte Buch handelt von dem Ansehen, der Ächtheit und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften; in den folgenden drei Büchern wird die Falschheit der heidnischen Religionen, des antichristlichen Judenthums und der muhamedanischen Religion gezeigt. Die im ersten Buche enthaltene Beweisführung für die natürlichen Wahrheiten und Grundlehren der christlichen Religion ist mit jener für die Wahrheit und Göttlichkeit der alttestamentlichen Offenbarungsreligion, durch welche der Monotheismus Volksreligion geworden ist, auf's engste verwoben; die Wunder der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte werden als Beweis und thatsächlicher Beleg für die Wahrheit von der Existenz einer göttlichen Weltregierung geltend und so das Wunder im Allgemeinen mit dem religiösen Vorsehungsglauben in die allerengste Verbindung gesetzt. Die Bücher Mosis sind das älteste aller uns bekannten Schriftwerke; die attischen Gesetze, welchen die römischen entstammten, sind ein Ausfluß der mosaischen Gesetzgebung; die Aufzeichnungen Mosis über den Ursprung der Welt und die älteste Menschengeschichte werden durch die übrigen ältesten Aufzeichnungen und Traditionen der Phönizier, Inder, Ägypter, Griechen als Urtraditionen der Menschheit bestätiget.

In dasselbe Jahrhundert, in welchem Grotius schrieb, fällt das Erscheinen der Demonstratio evangelica Huet's, die bei unläugbarer Verwandtschaft mit Plan und Anlage der Schrift des Grotius doch auch wieder ihre eigenthümlichen Seiten hat, durch welche sie sich von ersterer nicht unwesentlich unterscheidet. Beide Verfasser setzen sich zur Aufgabe, das Recht und die Wahrheit der christlichen

Religion gegenüber der Religionslosigkeit und den falschen Religionen zu erweisen; beide Verfasser setzen voraus, daß die wahre Religion existiren müsse, beide suchen sie in einem traditionellen Glauben der Völker, und beide wollen zeigen, daß die christlichen Völker im Besitze der wahren und ächten, von Gott und göttlicher Causalität abzuleitenden religiösen Lehrüberlieferung seien. Das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, Religion und Philosophie kommt hiebei gar nicht zur Sprache; daß der religiöse Glaube auf Offenbarung beruhen müsse, wird von Grotius stillschweigend angenommen, von Huetius als selbstverständlich und nothwendig vorausgesetzt. Während jedoch Grotius das Christenthum nach seinem gesammten Lehrinhalte und im Verhältniß zum Lehrinhalte aller übrigen Religionen in's Auge faßt, und alle Beglaubigungsgründe, welche der Lehrgehalt der christlichen Religion an sich und gegenüber allen sonstigen Religionen für sich anzuführen hat, in Erwägung zieht, beschränkt sich Huet auf den Begriff der christlichen Religion als des Bekenntnisses des Namens Christi, und sucht die Wahrheit dieses Bekenntnisses auf Grund der in der heiligen Schrift über Christus enthaltenen Aussagen zu erweisen. Zu dem Ende muß aber zuerst nachgewiesen werden, daß der gläubige Christ sich mit gutem Grunde auf jene Schriften stützt, welche unter den Christen den Namen heilige Schriften führen. Demgemäß ist seine ganze Beweisführung für die christliche Wahrheit in ihren eigentlichen Fundamenten auf die Nachweisung der *γνησιότης* und geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Bücher des Neuen und Alten Testamentes gestützt, die denn sofort im Einzelnen durchgenommen und mit Rücksicht auf die angegebenen beiden Erfordernisse geprüft werden. Huetius stellt sich in seiner Beweisführung für die christliche Wahrheit in strengster Ausschließlichkeit auf den geschichtlichen Boden, und läßt die historische Begründung des christlichen Offenbarungsglaubens als die einzige gelten, welche der menschlichen Vernunft möglich sei, in ihrer Durchführung aber sich als eine absolut zureichende erweise und das handgreifliche Zeugniß der Überflüssigkeit und Unthunlichkeit einer anderen, sogenannten ideellen Begründung des christlichen Offenbarungsglaubens in sich trage. Wenn die gesammte Theologie des vorchristlichen Heidenthums, wie Huetius mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit darzuthun bemüht ist, ein Ausfluß der mosaischen Theologie,

und demzufolge die gesammte natürliche Gotteserkenntniß der vorchristlichen Welt ein Ausfluß oder Nachhall göttlicher Offenbarungen ist, so steht ja die gesammte religiöse Lebensentwickelung der Menschheit auf dem Boden der Offenbarung und Tradition, und der menschlichen Wissenschaft und Forschung bleibt keine andere Aufgabe überlassen, als jene, diesen lebendigen Grund aller religiösen Wahrheit und Erkenntniß aufzudecken und sichtbar zu machen. Huetius ist nach dieser Seite gewürdiget ein Vorläufer des späteren französischen Traditionalismus, oder jener Schule, welche seine Anschauungen auf dem Gebiete der Religionsphilosophie durchbildete, und in der Geschichte der neueren französischen Philosophie unter dem Namen der theologischen Schule bekannt ist. Nach umständlich durchgeführter Feststellung der Ächtheit, Glaubwürdigkeit und Kanonicität der alttestamentlichen Bücher, welche, wie aus dem Gesagten von selbst einleuchtet, den Gesammtgehalt der wahren und ächten vorchristlichen Religionserkenntniß enthalten, geht Huetius auf den prophetisch-messianischen Inhalt derselben über, dessen Beleuchtung und umständliche Darlegung den zweiten Haupttheil der Demonstratio evangelica ausmacht, die von Samuel Pufendorf treffend als eine demonstratio veritatis religionis christianae adversus Atheos et Judaeos charakterisirt wird. Das Ergebniß des zweiten Haupttheiles ist, daß das Alte Testament dreierlei Arten von Weissagungen auf Christus enthält; die Vaticinien der ersten Classe beziehen sich ausschließlich auf Christus, jene der zweiten Classe beziehen sich *κατὰ λέξιν* auf Christus, *κατὰ σχῆμα* aber auf Anderes, jene der dritten Classe *κατὰ σχῆμα* auf Christus und *κατὰ λέξιν* auf Anderes. Die vollkommene Erfüllung aller dieser Vaticinien und Arten von Vaticinien an Christus liefert den vollgiltigen Erweis für die Wahrheit des Glaubens an Christus als wirklich erschienenen Messias, das Erscheinen desselben aber ist seinerseits selbst wieder eine letzte und höchste Bestätigung der Wahrheit und Göttlichkeit der alttestamentlichen Vaticinien, und der Theopneustie der alttestamentlichen Bücher im Allgemeinen, welche mit den neutestamentlichen zusammen ein unzerreißbares Ganzes bilden, und in ihrem tieferen, geistigen Sinne die Summe aller geoffenbarten, zu keiner Zeit und von keinem Menschenverstande zu erschöpfenden Gottesweisheit in sich fassen.

§. 824.

Indem Huetius die ausschließliche Beziehung gewisser alttestamentlicher Weissagungen auf Christus festhält, stellt er sich in entschiedenen Gegensatz zu Grotius, welcher als allgemeinen Grundsatz aufstellt, daß die im Alten Testamente enthaltenen messianischen Weissagungen nach ihrem nächsten und unmittelbaren d. i. historischen Sinne auf die Zeitgeschichte der Propheten, und nur erst secundär und mittelbar auf Christus sich bezögen, und nicht als eigentliche Beweise für die Wahrheit des Glaubens an Christus, sondern einzig als Bestätigungen der schon geglaubten und anderswoher gewissen Wahrheit zu dienen geeignet wären. Dieser letztere Grundsatz — bemerkt Huetius — streift schon ganz und gar an die Anschauungen der Socinianer an, und hat die einstimmige Lehre des kirchlichen Alterthums wider sich; nach Augustinus besteht die fides simplex, die dem tieferen, gnadenerfüllten Eindringen in die überschwengliche Wissenschaft der Liebe Christi naturgemäß vorhergeht, darin, zu glauben, daß Christus, der als menschgewordener Sohn Gottes für uns litt und starb, der durch den Mund der Propheten verheißene Messias sei; Eusebius von Cäsarea legte seine Demonstratio evangelica vornehmlich auf den Nachweis dieser Wahrheit an; Cyprian widmet seine aus den alttestamentlichen Prophetien gezogenen testimonia adversus Judaeos dem Quirinus: ad prima fidei lineamenta formanda; Origenes nennt in seiner Schrift gegen Celsus den Beweis für die christliche Wahrheit aus den alttestamentlichen Prophetien den Hauptbeweis, den ersten und vornehmsten Beweis u. s. w.

Diese von Huet so nachdrücklich vertretene Art der Begründung der christlichen Glaubensgewißheit wurde auch von den übrigen Theologen seines Zeitalters getheilt. Baltus schrieb eine Beweisführung für die Wahrheit des christlichen Glaubens aus den alttestamentlichen Weissagungen [1]), und eröffnete eine Polemik gegen Grotius und Richard Simon, welche durch ihre vom altkirchlichen

---

[1]) La religion chrétienne, prouvée par l'accomplissement des Prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, suivant la methode des SS. Pères. Paris, 1728; 1 Vol. 4°.

Geiste abweichende historisch-philologische Exegese des Alten Testamentes das Gewicht dieses Beweises abschwächten [1]); mit welchem strengen Tadel Bossuet Simon's Verhalten in diesem Puncte belegte, haben wir an einem früheren Orte gesehen [2]). Louis Bastide, Prediger an Ludwig's XIV Hofe, schrieb ein Werk über die Wahrheit d. i. wirkliche Erfüllung der biblischen Weissagungen [3]), und formte daraus einen Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion gegen die Deisten; der zweite Theil seiner Schrift war gegen Jurieu gerichtet, und sollte zeigen, daß auch jene Weissagungen, welche letzterer als noch unerfüllte bezeichnete, bereits in Erfüllung gegangen seien. Pascal blickt mit staunender Bewunderung auf die großartige Bezeugung des christlichen Glaubens durch die alttestamentliche Prophetie [4]), und nennt sie den größten aller Beweise für Christus; die Erfüllung derselben sei ein durch alle Jahrhunderte vom Beginne der Kirche bis an's Ende der irdischen Zeiten andauerndes Wunder. Durch 16 Jahrhunderte habe Gott Propheten erweckt, und in den darauf folgenden 4 Jahrhunderten die Weissagungen derselben durch die in alle Welt sich zerstreuenden Juden unter allen Völkern verbreitet, um so die Welt auf die Ankunft Christi vorzubereiten. Hätte nur ein einziger Mann in grauer Vorzeit auf Christum mit jener Bestimmtheit und Deutlichkeit, wie sie in den alttestamentlichen Prophetenbüchern zu finden ist, geweissagt, so wäre dieß ein unwiderlegliches Zeugniß für Christus; nun ist aber das Kommen Christi durch 4 Jahrtausende hindurch in ununterbrochener Folge vorausgekündet worden, ein ganzes Volk wurde zum Verkünder seines Kommens, und dieses Volk besteht nun selber schon 4 Jahrtausende, und ist durch sein Bestehen und seine Schicksale ein immerwährendes Zeugniß für die Erfüllung seiner Weissagungen.

Wenn Pascal das Gewicht des aus der alttestamentlichen Prophetie zu schöpfenden Zeugnisses für die christliche Wahrheit nach seiner ganzen und vollen Bedeutsamkeit zur Geltung zu bringen bemüht ist, so unterläßt er andererseits auch nicht, die eigenartige

---

[1]) Défense des Prophéties de la religion chrétienne. Paris, 1737; 3 Voll. 12°.

[2]) Vgl. Bd. IV, S. 717 ff. 720.

[3]) De l'accomplissement des prophéties. Paris, 1706.

[4]) Pensées sur la religion, art. XV.

Beschaffenheit dieses Zeugnisses zu betonen [1]), und redet von einem doppelten Sinne der alttestamentlichen Prophetie, dem Verbalsinne und dem figürlichen, wobei er freilich wenig an einzelne Prophetensprüche, als vielmehr an den allgemeinen Charakter der alttestamentlichen Heilsökonomie dachte, an welcher er nebst der Bedeutung, welche sie zunächst für die Hebräer hatte, auch die darüber hinausreichende typische Beziehung auf Christus in's Auge gefaßt wissen wollte, die mit dem gesammten alttestamentlichen Religionswesen auf's Engste verwachsen ist, und von welcher sich gar nicht absehen läßt, ohne in eine fleischliche und ungeistige Auffassung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung zu verfallen. Sofern nun diese entferntere und höhere Beziehung auf Christus auch in gewissen Aussprüchen der Propheten enthalten ist, die ausschließlich nach ihrem Wortsinne genommen von einer ewigen Dauer des Gesetzes d. i. der alttestamentlichen Heilsordnung verstanden werden könnten, spricht Pascal von denselben wie von einer doppelsinnigen Chiffre, die neben dem, was sie für den ordinären Verstand kenntlich ausdrückt, einen tieferen, verborgenen, nicht auf der Oberfläche daliegenden Sinn in sich schließt. Dieß wird von Voltaire [2]) so aufgefaßt, als ob Pascal seinen Lesern zumuthe, die Aussprüche der Propheten als geflissentliche Zweideutigkeiten zu nehmen, nach Art jener zweideutigen Orakelsprüche, über deren trügerische Zweideutigkeit sich eben die frommen Apologeten des christlichen Offenbarungsglaubens so tief zu entrüsten lieben; Voltaire meint, man sollte sich schämen, auf solche Art und durch solche Mittel noch dem heutigen Geschlechte einen veralteten Aberglauben einreden zu wollen!

Die Unterscheidung zwischen einem literalen und mystischen Sinne der Schrift ist im Wesen der christlichen Gläubigkeit begründet und ergibt sich als natürliche Consequenz aus der Voraussetzung, daß die Schrift Gottes Wort sei und demzufolge auch da, wo sie gemeinverständlich rede, einen unerschöpflich tiefen Sinn in sich schließe. In dieser Überzeugung begegneten sich die Katholiken mit den gläubigen Protestanten, welche letztere nicht minder, ja theilweise noch entschiedener und schroffer, der durch die Arminianer und Socinianer in Gang gebrachten Behandlung der Schrift den

---

[1]) Pensées, art. XIII.

[2]) Lettres sur les pensées de Mr. Pascal, n. 15.

Krieg erklärten. J. Coccejus in Leyden († 1669) vertheidigte gegenüber der philologisch-historischen Interpretation der Schrift die unerschöpfliche Tiefe des Schriftsinnes, und betonte im Gegensatze zu Grotius den christologischen Charakter des Alten Testamentes, das ihm mit dem Neuen Testamente zu einem unlöslichen Ganzen verwachsen ist; demzufolge ist ihm das ganze Alte Testament eine Weissagung auf das Neue, und die jüdische Kirche eine Vorbildung der christlichen. Die Weissagungen der Schrift erstrecken sich bis in die fernsten Zeiten, die gesammte irdische Geschichte der Menschheit ist in der Schrift geweissagt, deren Sinn sich demnach erst allmählich im Fortgange der Zeiten aufdeckt, und erst am Ende aller Zeit vollkommen enthüllt daliegen wird.

Diese, der sogenannten Föderaltheologie des Coccejus zu Grunde liegenden Anschauungen machen der christlichen Gesinnung des Mannes alle Ehre; seine Versuche aber, weltgeschichtliche Ereignisse nachchristlicher Zeiten als bereits in den jesaianischen Weissagungen vorbedeutete nachzuweisen, thaten der Sache, die er vertrat, Eintrag. Kein Wunder daher, wenn auf solche Ausschreitungen Einseitigkeiten und Extreme entgegengesetzter Art folgten. Unter diese Ausschreitungen entgegengesetzter Art ist der abentheuerliche Versuch des Engländers Whiston zu rechnen, durch Wiederherstellung eines unverdorbenen Textes der alttestamentlichen Bücher die in den neutestamentlichen Schriften als messianisch bezeichneten Stellen des Alten Testamentes nach ihrem richtigen Wortlaute aufzuzeigen, und damit das unhaltbare Nothmittel der Berufung auf einen hinter dem Wortsinne der alttestamentlichen Schriften verborgenen allegorischen oder mystischen Sinn für immer zu beseitigen. Whiston wollte also nicht zugeben, daß es außer dem Literalsinne der Schrift noch einen anderen geben könne, und behauptete, daß alle alttestamentlichen Weissagungen auf Christus nach ihrem nächsten, literalen Sinne sich an Christus erfüllt haben müßten. Diese Auslassungen Whiston's gaben dem Freidenker Collins den Anlaß zur Abfassung seines oben erwähnten Buches über die Gründe und Beweise der christlichen Religion, welches in der anglicanischen Kirche zu lebhaften Verhandlungen über den Werth und Charakter des aus den alttestamentlichen Weissagungen geschöpften Beweises für die Wahrheit des christlichen Glaubens führte. Collins verwarf den abentheuerlichen Gedanken Whiston's, einen gereinigten Text der alt-

testamentlichen Bücher herstellen zu wollen; der recipirte Text könne nach den Ergebnissen gewiegter kritischer Forscher mit sicherem Vertrauen als ächt und unverfälscht hingenommen werden. Eben daraus ergebe sich jedoch weiter, daß man auf den Gedanken verzichten müsse, die sogenannten messianischen Stellen des Alten Testamentes nach jenem Sinne, der ihnen nach den Regeln der Grammatik und einer rationellen Hermeneutik zukommt, im Neuen Testamente nachweisen zu können. Collins überläßt es seinen Lesern, hieraus jene weiteren Schlüsse zu ziehen, die sich nach seiner Meinung demjenigen aufdrängen müssen, der nach einem vernünftigen Grunde des christlichen Glaubens fragt; dabei setzt er, wie er im weiteren Verlaufe der Controverse unumwunden zu erkennen gab, als sicher und zuverlässig voraus, daß sich im ganzen Alten Testamente keine einzige Weissagung finde, die nach ihrem Wortsinne sich an Christus erfüllt hätte. Wir unterlassen es, in den Verlauf der durch Collins' Buch angeregten Debatte einzugehen[1]), und beschränken uns auf die Anführung der Erwiderungen Sherlok's[2]), der jedenfalls zu den besonnensten und glücklichsten Bestreitern des Collins'schen Buches gehörte. Sherlok macht vor Allem aufmerksam auf den Unterschied zwischen der Bedeutung, welche der Beweis aus den Weissagungen für den auf dem Standpuncte des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens stehenden Juden hat, und zwischen jener, welche derselbe für den Heiden hat. Bei den Heiden handelt es sich darum, durch den Glauben an Christus auch zum Glauben an die Propheten hingeführt zu werden; die Juden aber sollen an Christum glauben, weil und so gewiß sie ihren Propheten glauben. Als absoluter Beweis für die Wahrheit des Christenglaubens kann der Weissagungsbeweis nur jenen gelten, die bereits auf dem Standpuncte des Offenbarungsglaubens stehen und die Religionsbücher der Juden als heilige Bücher anerkennen; für jeden Anderen aber muß die Wahrheit des Glaubens an die Gottessohnschaft und göttliche Sendung Christi vorerst durch andere Beweisthümer glaublich und annehmbar gemacht werden, zu welchen dann allerdings der Beweis aus den Propheten als letztes und abschließendes Beweismoment hinzutritt. Der Beweis aus den Vaticinien ist also für

---

[1]) Schilderung derselben bei Lechler S. 269—288.

[2]) Siehe Oben S. 108, Anm. 4.

den Heiden der letzte und das Werk der vernünftigen Prüfung vollendende Beweisgrund, während er für den Juden der erste und nächste, allen anderen vorausgehende Beweisgrund ist. Die eigenthümliche Beschaffenheit der alttestamentlichen Vaticinien muß aus dem eigenthümlichen Wesen und Charakter der alttestamentlichen Heilsökonomie erklärt werden; wer diese richtig erfaßt hat, wird weder an der relativen Dunkelheit dessen, was erst durch Christi Kommen und den Eintritt der neuen Ordnung in das Volllicht der Klarheit treten konnte, noch auch daran Anstoß nehmen, daß bei den Propheten gemäß dem doppelten Bunde, den Gott mit seinem Volke schloß, und den daran geknüpften Verheißungen doppelter Art, auch zweierlei Arten von Weissagungen sich finden, von welchen die einen auf das irdische, die anderen auf das geistige Israel oder die neue christliche Ordnung der Dinge sich beziehen. Bei der engen Verschlungenheit beider Arten von Verheißungen im geschichtlichen Leben des Volkes Israel und bei der innigen Wechselbeziehung beider Ordnungen, der alten und der neuen, darf es auch nicht überraschen, wenn beide Arten von Weissagungen in einem und demselben Falle zusammentreffen, wie z. B. in dem Falle, da Jesaias vor den König Ezechias weissagend hintrat, und zuerst die Rettung aus der momentanen Noth und Gefahr, die dem König und dem Reiche drohte, verkündete, sodann aber zugleich die Verheißung eines künftigen Befreiers und Erlösers aus aller geistigen Noth weissagte, bis zu dessen Kommen David's Haus nicht untergehen sollte [1]).

---

[1]) Wir können uns bei dieser Gelegenheit nicht versagen, ein sachgemäßes treffendes Wort Drey's aus dessen Apologetik hieher zu setzen: „Unter Zugrundelegung des Satzes, daß jede besondere Offenbarung ein organisches Glied im Systeme der göttlichen Rathschlüsse und ihrer Offenbarungen ist, wird auch die alttestamentliche Offenbarung eine doppelte Function haben, einmal die Entwickelung alles dessen, was durch sie selbst und in der ihr angewiesenen Periode zum Abschlusse kommen soll, und dann die Einleitung und Vorbereitung dessen, wessen Entwickelung der folgenden Periode vorbehalten ist. Dem gemäß werden wir im A. T. auch zweierlei Weissagungen zu unterscheiden haben, solche, welche sich auf die eigenthümliche Entwickelung der alten Offenbarung und ihren Abschluß in sich selbst, und solche, welche sich auf die Einleitung und Vorbereitung der neuen Offenbarung beziehen; die erstern werden wir, da die alte Offenbarung auf ein einziges Volk be-

Mit dem Gesagten waren freilich noch nicht alle von Collins beregten Schwierigkeiten beseitiget, und namentlich die Frage nicht beantwortet, wie man sich das Verhalten der neutestamentlichen Schriftsteller im Gebrauche der alttestamentlichen Stellen zurechtzulegen habe. Collins betonte unter Berufung auf eine hieher bezügliche Schrift Surenhuysen's [1]) den sichtlichen Einfluß der rabbinischen Theologie auf die neutestamentliche Auffassung und Behandlung alttestamentlicher Stellen, und gibt zu verstehen, daß er diese Theologie für ein Erzeugniß des jüdischen Geistes in seiner Berührung mit der hellenischen Cultur und Bildung in der macedonisch griechischen Epoche halte. Dieß war offenbar ein Mißgriff, und hieß die jüdische Theologie mit der jüdisch-alexandrinischen Philosophie verwechseln, welche letztere sich allerdings aus der Berührung der hebräischen Theologie mit der hellenischen Philosophie herausbildete, aber eben deßhalb die Theologie der hebräischen Schulen zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung hat. Die hebräische Theologie konnte sich nur aus der hebräischen Offenbarungslehre selber herausgebildet haben, deren Erkenntnißquellen das geschriebene Wort und die mündliche Überlieferung waren. Welche hohe Bedeutung letzterer, der jüdischen *δευτέρωσις* zukam, und wie wesentlich die Berücksichtigung ihres Einflusses für ein tieferes historisches Verständniß der neutestamentlichen Schriften sei, hat in unserem Jahrhundert der verewigte Molitor nachgewiesen [2]), und damit auch die Mittel zu einem richtigen Urtheile über die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit

---

rechnet war, und beschränkt blieb, die jüdisch nationalen, die anderen aber, weil alles Vorbereitende in der Idee vom Messias und seiner Function sich concentrirt, die messianischen Weissagungen nennen können. Die ersten waren ihrer Bestimmung gemäß nur für jenes Volk, und können daher auch nur für die zerstreuten Überreste desselben ein unmittelbares Interesse haben, insofern sie sich für die Fortsetzung des Volkes Gottes halten, und die Wiederherstellung ihrer nationalen Selbstständigkeit und ihres Staates hoffen. Für uns haben sie nur eine mittelbare Bedeutung als erfüllte Weissagungen, die aus derselben Quelle mit den messianischen floßen." Apologetik Bd. I (erste Aufl.) S. 349 f.

[1]) *Βίβλος καταλλαγῆς*, in quo secundum Veterum Theologorum Hebraeorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex V. T. in N. T. allegata. Amsterdam, 1713.

[2]) Vgl. Unten §. 851 und Bd. I, S. 80.

der in den letztverflossenen hundert Jahren durch Ernesti's und Semmler's Anregung in Aufnahme gekommenen Grundsätze der innerhalb ihrer richtigen Gränzen allerdings vollberechtigten philologisch-kritischen Interpretation an die Hand gegeben, die zufolge ihres Mangels an tieferer Vertrautheit mit dem religiösen Geiste des Hebräerthums und im Dienste einer rationalisirenden oder völlig rationalistischen Auffassung des Christenthums dahin kam, den messianischen Prophetismus des Alten Testamentes zu einem rein natürlichen Ergebnisse nationaler Wünsche, unbestimmter Hoffnungen und Erwartungen herabzusetzen [1]), und damit dem Strauß'schen Mythicismus die Wege bereitete. Unter den Bibelgelehrten unseres Jahrhunderts haben sich die Protestanten Hengstenberg und Hoffmann, die Katholiken Bade und Reinke mit Erfolg bemüht, die tiefere, supranaturale Anschauung vom alttestamentlichen Prophetismus mit den Mitteln sprachgelehrter Auslegung wieder zur Geltung zu bringen.

§. 825.

Heide und Jude, bemerkt Sherlok, stehen sich in Bezug auf ihr Verhalten zu dem aus den alttestamentlichen Weissagungen geschöpften Beweis antithetisch gegenüber; der Jude kommt vom Glauben an die alttestamentlichen Weissagungen zum Glauben an's Evangelium; der Heide umgekehrt vom Glauben an's Evangelium zum Glauben an die durch dasselbe erfüllten Weissagungen. Wenn nun dem Heiden die alttestamentlichen Weissagungen erst zufolge seines Glaubens an's Evangelium als wahr und göttlich gelten, so muß ihm die Überzeugung von der Wahrheit und Wirklichkeit der evangelischen Heilsoffenbarung anderswoher gewiß sein. Sie ist ihm gewiß als eine glaubhaft verbürgte geschichtliche Thatsache, deren Wahrheit sich vernünftiger Weise nicht in Abrede stellen lasse. Der von keinen Vorurtheilen gegen die christliche Offenbarungswahrheit eingenommene Heide anerkennt also die Thatsache der christlichen Heilsoffenbarung in Kraft jener vernünftigen Nöthigung, zufolge welcher jeder Unbefangene eine glaubhaft verbürgte geschicht-

---

[1]) Eine Vertheidigung des prophetischen Messianismus des A. T., und der Erfüllung der alttestamentlichen messianischen Weissagungen an Christus gegen die Einwendungen der Freidenker des vorigen Jahrhunderts bei Jordan Simon, de religione contra Libertinos, Lib. III, P. I, p. 1—340.

liche Thatsache als wahr und wirklich geschehen annimmt. Demzufolge handelt es sich um Vorweisung einer ausreichenden Verbürgung für die geschichtliche Wahrheit der Thatsachen, auf welche der christliche Offenbarungsglaube gestützt ist. Huet sucht den Beweis für die Richtigkeit der dem christlichen Offenbarungsglauben zu Grunde liegenden geschichtlichen Thatsachen auf dem Wege der urkundlich beglaubigten Geschichtskunde zu erbringen, und führt eine lange Reihe von Zeugnissen aus Scribenten und Quellen der verschiedensten Art vor, um zu zeigen, daß der geschichtliche Inhalt der Evangelien nach seinem wichtigsten und wesentlichsten Inhalte so sicher und zuverlässig beglaubiget sei, als man es nur immerhin vernünftiger Weise fordern oder erwarten könne. Die talmudischen Schriftsteller, die heidnischen Profanscribenten und Historiker enthalten so viele Anspielungen und Beziehungen auf die in den Evangelien erwähnten Personen, Thatsachen, Umstände und Verhältnisse, daß die Geschichtlichkeit der evangelischen Erzählung gar nicht in Zweifel gezogen werden kann; selbst die wunderbaren Thatsachen, die mit der Person Jesu in Verbindung stehen, sind, sofern sie, wie der Stern, der die Magier nach Bethlehem führte, oder die Verfinsterung der Sonne beim Tode Jesu, eine allgemeinere Aufmerksamkeit zu erregen geeignet waren, durch heidnische Zeugnisse bestätiget. Besondere Berücksichtigung widmet Huet dem bekannten und vielgenannten Zeugnisse des Josephus Flavius für Christus, und sucht es gegen die Einwendungen neuerer Gelehrter, eines Casaubon, Blondel, Tanaquill Faber als ein ächtes und unverfälschtes zu erhärten und zu rechtfertigen. Da mit der evangelischen Geschichte jene der urchristlichen Zeit enge zusammenhängt, so zieht Huet auch letztere in Betracht, und stellt die mancherlei profangeschichtlichen Zeugnisse zusammen, durch welche sie beleuchtet wird; gegen Casaubon wird die aus Lampridius geschöpfte Nachricht von den göttlichen Ehren, die Kaiser Hadrian dem Andenken Christi widmete, als wahr und verbürgt vertheidiget. Diese von Huet angebahnte Art der Beweisführung für die Wahrheit des christlichen Offenbarungsglaubens wurde in Frankreich von Johann von Colonia [1]), und später von Bullet [2]), unter den Engländern von

[1]) La religion chrêtienne autorisée par le témoignage des anciens auteurs païens. Lyon, 1718; 2 Voll. in 12°.

[2]) Histoire de l'etablissement du christianisme, tirée des seuls auteurs

Addison, Jones, Richardson, mit vorzüglichem Erfolge aber von Nathanael Lardner weiter gebildet, deren Leistungen bereits oben [1]) näher erwähnt worden sind. Auf die Ergebnisse dieser Arbeiten gestützt, erklärt sich Bergier [2]) entschieden gegen Freret, der sich zufolge der mancherlei, von Toland und anderen deistischen Schriftstellern gegen die Authenticität der kanonischen Evangelien vorgebrachten Einwendungen für berechtiget hält, die evangelische Geschichte selber anzuzweifeln; die Authenticität der Evangelien sei eine von der historischen Glaubwürdigkeit derselben völlig verschiedene Frage, welche nicht den Inhalt der Evangelien, sondern der Personen ihrer Verfasser betreffe; die verschiedenen altchristlichen Secten, auf welche sich Freret beruft, wichen von den rechtgläubigen Christen nicht dadurch ab, daß sie die Thatsachen der evangelischen Geschichte geläugnet oder bestritten hätten, sondern in den lehrhaften Anschauungen, welche sie sich über dieselben oder auf Grund derselben bildeten. Das Verhalten der altchristlichen Kirche zu den apokryphen Evangelien, auf welche sich Freret gleichfalls beruft, um den historischen Inhalt der kanonischen Evangelien als unsicher erscheinen zu lassen, ist ein Beweis mehr für die Verbürgtheit des letzteren im allgemeinen christlichen Glauben der ersten Jahrhunderte. Es ist ein widersinniges Begehren, wenn Freret verlangt, daß die wunderbaren Thatsachen der evangelischen Geschichte auch durch den Glauben der ungläubig gebliebenen Juden und Heiden bestätigt sein sollten; mit demselben Rechte können die christlichen Apologeten verlangen, ihnen diejenigen Zeugen aus alter Zeit vorzuführen, welche die Unwahrheit jener Thatsachen dargethan haben.

§. 826.

Damit war ein Punct berührt, der schon in England im Zeitalter des Toland, Collins, Woolston, zu lebhaften Erörterungen geführt hatte, und später in Deutschland nochmals umständlich durchgesprochen wurde. Woolston meinte, daß, wenn uns die er-

---

juifs et païens, où l'on trouve une preuve solide de la vérité de cette religion. Lyon, 1764. Abgedr. bei Migne, Tom. XII, p. 387—542.

[1]) Siehe §. 817.

[2]) Certitude des preuves etc. vgl. Oben, S. 120, Anm. 5.

forderlichen jüdischen Schriftdenkmale aus dem Zeitalter Jesu erhalten wären, der historische Zeugenbeweis in Ansehung der Wunder Jesu sich ganz anders gestalten möchte, als die Vertreter des kirchlich-orthodoxen Systems anzunehmen lieben; indeß lasse sich auch ohne solche Behelfe die Unglaublichkeit der zum großen Theile völlig widersinnigen und abgeschmackten Wundererzählungen der Evangelien darthun, und dem Historiker könne hiebei nur die Aufgabe obliegen zu erklären, wie diese Erzählungen entstanden, und wie es kam, daß sie Glauben fanden und der Glaube daran zu einer förmlichen Religion wurde. Damit begaben sich nun die Bestreiter des christlichen Geschichtsglaubens — entgegnet Sherlok [1]) — auf den Boden der geschichtlichen Hypothesen und Muthmaßungen, die leider so unglücklich ausfallen, daß sie eigens nur dazu ersonnen zu sein scheinen, die Unthunlichkeit einer Ableugnung der historischen Thatsächlichkeit der evangelischen Wundererzählungen in's Licht zu stellen. Man sagt, die wundergläubigen Juden erwarteten einen Messias, der sie vom verhaßten Römerjoche befreien sollte, behauptet aber zugleich, daß Jesus in klarer Erkenntniß der Aussichtslosigkeit der jüdisch-nationalen Hoffnungen von vorneherein denselben widersprochen habe. Wie könnte er unter solchen Voraussetzungen darauf rechnen, unter den Juden mit seiner Lehre vom neuen Gottesreiche einen Anklang zu finden? Woolston ist freilich um eine Auskunft nicht verlegen; Jesus täuschte die Menge durch vermeintliche Wunder, und hatte es in Voraussicht der ihm von Seite des Synedriums bevorstehenden Verfolgung und Tödtung mit seinen engsten und vertrautesten Anhängern schon abgemacht, was sie zu thun hätten, um seine von ihm selber geweissagte Wiedererstehung aus dem Grabe als eine wirklich geschehene Thatsache erscheinen zu lassen. Kein Zweifel, daß die Jünger Jesu seinen Leichnam aus dem Grabe stahlen; die Verletzung des Siegels, welches von der geistlichen jüdischen Obrigkeit eigens deßhalb dem Grabe aufgedrückt worden war, um am dritten Tage eine amtliche Beschauung des zu eröffnenden Grabes vorzunehmen, ist ein sicheres Zeichen des von den Jüngern dem Synedrium gespielten Betruges. Die Gegner sind also, um die Entstehung und Verbreitung des Glaubens an die wunderbaren Thatsachen der

---

[1]) The tryal of the witnesses etc. Vgl. Oben S. 108, Anm. 10.

evangelischen Geschichte zu erklären, genöthiget, Jesum und seine Jünger zu absichtlichen Betrügern zu machen, und dem Werke des Betruges, das einige wenige einfältige Menschen vollführten, einen Erfolg zuzuschreiben, welchen die öffentlichen Behörden Jerusalems trotz des Aufgebotes aller Mittel nicht zu vereiteln vermochten; auch erscheint es wunderlich genug, daß die Behörden, wenn sie des von den Jüngern verübten Betruges gewiß waren, keine Schritte thaten, um dieselben zur Rechenschaft zu ziehen, und vor dem Volke als Betrüger zu entlarven. Die in der Apostelgeschichte berichtete Rede Gamaliels in der Versammlung des hohen Rathes, die Äußerung des Königs Agrippa gegen den Apostel Paulus (Apgsch. 26, 28) — fügt Sherlok bei — zeugen nicht dafür, daß die Jünger und Apostel Jesu in der öffentlichen Meinung der Juden als Lügner und Betrüger gegolten hätten. Im Gegentheile — bemerkt Bergier in weiterer Erörterung dieses Punctes gegen Freret — die jüdischen Scribenten haben, wie Bullet bündig nachweist, die Wunder Christi niemals in Abrede gestellt; und der mit Limborch controvertirende Jude Orobio, der sich in seiner Polemik gegen das Christenthum doch ganz gewiß an die Traditionen seiner Glaubensgenossen gehalten haben wird, läßt die Wunder Jesu unangetastet. Die von Freret aus Justin's Dialogus cum Tryphone citirte Stelle besagt nur so viel, daß dem hohen Rathe daran gelegen war, der Verbreitung der apostolischen Predigt von dem aus dem Grabe wiedererstandenen und zum Himmel gefahrenen Jesus Einhalt zu thun, wie denn bis heute die Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu den von den Juden am hartnäckigsten bestrittenen Lehrpuncten gehören. Aber eben nur das doctrinelle Interesse, das Festhalten am Judenthum, nicht eine durch Zeugen oder Urkunden festgestellte Überzeugtheit von der Unwahrheit des Thatbestandes ist und war von jeher die Ursache des jüdischen Widerspruches gegen die erwähnten Puncte des christlichen Bekenntnisses vom Heilande Christus. Es ist somit verfehlt, sich nach dieser Seite hin um eine haltbare Stütze zur Untergrabung des historischen Fundamentes des Christenthums umzusehen.

In Deutschland wurde die geschichtliche Thatsächlichkeit der Wunder Jesu von Dr. Bahrdt aus dem allgemeinen Grunde in Abrede gestellt, weil die biblischen Schriftsteller das gar nicht erzählen, was die heutigen theologischen Erklärer in ihre Erzählungen

hineinlegen. Die Zeitgenossen Jesu kannten den heutigen theologischen Wunderbegriff gar nicht; der große Haufen verstand unter Wunder eine Begebenheit, die Gott durch Geister wirkt, die Aufgeklärten, deren Meinung Jesus theilte, verstanden darunter eine Begebenheit, deren Ursache zwar nicht dem großen Haufen, wol aber dem sogenannten Wunderthäter wohl bekannt sei. Zudem habe sich Jesus ausdrücklich und zu wiederholten Malen gegen den Wunderglauben erklärt; wer also aus den Evangelien Wunder Christi herauslese, verstehe Christum und die Evangelien nicht. Nach dem Verfasser des Horus erklärt sich das angebliche Wunder der Auferstehung daraus, daß Christus nicht todt, sondern nur ohnmächtig war, als er in's Grab gelegt wurde; Pilatus, der ihm nicht, wie den beiden Mitgekreuzigten die Beine brechen ließ, scheint absichtlich für die Erhaltung seines Lebens Sorge getragen zu haben. Der wolfenbüttler Fragmentist kommt auf die Hypothese von der Entwendung des Leichnams Jesu durch die Jünger zurück; die Erzählung von der Auferstehung sei schon wegen der Widersprüche zwischen den Berichten der verschiedenen Evangelisten verdächtig, die einzig von Matthäus erzählte Geschichte aber von der Bestellung einer Wache am Grabe und von der Versiegelung des Grabes sei aus verschiedenen Gründen entschieden in das Reich der tendenziösen Erfindungen zu verweisen. Dem Fragmentisten wurde eine Reihe von Widerlegungen entgegengestellt durch Döderlein [1]), Michaelis [2]), Leß [3]), Lüderwald [4]) u. A.; katholischer Seits widmeten Beda Mayr [5]), Storchenau [6]) u. A. den Einwendungen gegen die evangelischen Wunder im Allgemeinen und gegen die Auferstehungsgeschichte im Besonderen ausführliche Berücksichtigung. Unter der Voraussetzung, daß die Evangelien wirklich von jenen Verfassern herrühren, welchen die Kirche sie zuschreibt, bewiesen die Vertheidiger des christlichen Offenbarungsglaubens, daß die Apostel und

---

[1]) Vgl. Oben S. 135, Anm. 5.

[2]) Vgl. Oben S. 135, Anm. 7.

[3]) Vgl. Oben S. 135, Anm. 6.

[4]) Die Wahrheit u. Gewißheit der Auferstehung Jesu Christi. Helmstädt, 1778.

[5]) Vertheid. d. natürl., christl. u. kathol. Religion. Bd. II, Abtheil. II, S. 609–680.

[6]) Philosophie der Religion. Bd. VIII u. IX.

Jünger Jesu die Wahrheit sagen konnten und wollten, daß sie kein Interesse hatten, die Welt durch lügenhafte Berichte zu täuschen, daß die Erzählung selber und der Geist, in dem sie geschrieben ist, den Charakter der reinsten und edelsten Überzeugungstreue an sich trage — Argumente, die nicht anders außer Kraft zu setzen waren, als wenn man die evangelische Erzählung, wie es von Seite einer neuesten Schule geschah, als Ergebniß eines unwillkürlichen, und wie von selber sich machenden Mythisirungsprocesses hinzustellen versuchte, in dessen Verlaufe das historische Charakterbild Christi mit einem idealisirenden Nimbus umgeben und mit der Glorie des Wunderthäters und auf übernatürliche Weise in die Welt getretenen Gottessohnes geschmückt worden sei.

§. 827.

Die Angriffe auf die geschichtliche Thatsächlichkeit der evangelischen Wunder hatten ihren letzten Grund in der zuversichtlichen Überzeugung, daß Wunder überhaupt nicht möglich seien. In der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts hatte das Recht der freien Meinung bereits so viel Terrain erobert, daß diese Überzeugung öffentlich ausgesprochen werden durfte; die der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts angehörigen englischen Deisten hatten noch auf die zum Schutze der Religion bestehenden Gesetze des Staates und auf die für ihre Anschauungen nicht vorbereitete öffentliche Meinung Rücksicht zu nehmen, und mochten über die metaphysische und philosophische Seite der Frage zum Theile wirklich mit sich nicht im Reinen sein. Shaftesbury meinte, daß die Wunder in der Hand der göttlichen Providenz ein geeignetes Mittel gewesen sein möchten, um Juden und Heiden zur Annahme einer über ihre fleischliche Denkart erhabenen Wahrheit zu bewegen; Morgan verwirft die alttestamentlichen Wunder als Lug und Trug, läßt aber die neutestamentlichen gelten. Am mindesten dürfte über Woolston's eigentliche Meinung ein Zweifel bestehen; zwar versichert er wiederholt, daß er sich nur an jenen Wundern, welche das Evangelium erzähle, oder vielmehr an der buchstäblichen Auffassung derselben stoße, und will es mit Origenes halten, dessen allegorische Auslegungsart allein zum Verständnisse des tiefen und heiligen Inhaltes der Bibel verhelfe; es ist jedoch mehr als zweifelhaft, ob

er bona fide spreche, wenn er nur die Auslegungsweise des Origenes und der übrigen alten Kirchenlehrer resuscitiren zu wollen vorgibt. Was er aus Origenes entlehnt zu haben behauptet, findet sich getreu bei Spinoza [1]), mit welchem sich Woolston wohl genauer, als mit den Kirchenvätern bekannt gemacht haben möchte, und dessen Meinung über die Wunder im Allgemeinen auch seine Ansicht gewesen sein dürfte. Hume stellt die philosophische Möglichkeit des Wunders als Skeptiker in Frage, und bekennt damit, daß er sich zur Annahme der Möglichkeit von Wundern nicht entschließen könne; wie sollte man auch eine Geneigtheit hiezu bei einem Manne voraussetzen, dem selbst die Unsterblichkeit der Seele problematisch dünkte?

Hugo Grotius weist in seiner Schrift de veritate religionis christianae die Bedenken gegen den christlichen Wunderglauben mit der Bemerkung zurück, daß der Begriff des Wunders keine einander widersprechenden Merkmale enthalte, und somit das Wunder nicht etwas seinem Begriffe nach Undenkbares sei. Die reale Möglichkeit des Wunders begründet er aus der Idee der göttlichen Allmacht, und aus dem Verhältniß, in welchem alle geschöpflichen Kräfte zu Gott stehen, dessen Willen vollkommen unterthan zu sein in ihrem natürlichen Wesen und in ihrer absoluten Bestimmung liegt. Clarke [2]) erkennt in den Bedenken wider die Möglichkeit von Wundern eine unerleuchtete Ansicht von der Art und Beschaffenheit des

[1]) Concludo itaque — schreibt Spinoza ad Henricum Oldemburgium — Christi a mortuis resurrectionem revera spiritualem, et solis Fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus aeternitate donatus fuit, et a mortuis surrexit, simul atque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit, eatenus discipulos suos a mortuis suscitat, quatenus ipsi hoc vitae ejus et mortis exemplum sequuntur (Epist. 23). — Caeterum Christi passionem, mortem et sepulturam tecum literaliter accipio, ejus autem resurrectionem allegorice. Fateor quidem hanc ab Evangelistis iis narrari circumstantiis, ut negare non possimus ipsos Evangelistas credidisse Christi corpus resurrexisse, et ad coelum ascendisse, ut ad Dexteram sederet, et quod ab infidelibus etiam potuisset videri, si una in iis locis adfuissent, in quibus ipse Christus discipulis apparuit; in quo tamen salva Evangelii doctrina potuerunt decipi, ut etiam aliis Prophetis contigit (Ep. 25).

[2]) The truth of the christian revelation. Siehe Oben S. 80, Anm. 2.

göttlichen Wirkens. Es ist nicht einzusehen, warum es für Gott nicht eben so leicht sein sollte, die Sonne stille stehen zu machen, als es ihm möglich war, sie die ihr vorgezeichneten Bahnen wandeln zu machen; Letzteres ist kein geringeres Wunder als das Erstere, und wenn man das eine Wunder der göttlichen Allmacht zuzugestehen durch die sinnliche Erfahrung sich gedrungen sieht, so kann man sich vernünftiger Weise auch gegen das andere nicht sträuben. Alles, was Gott thut und wirkt, ist wunderbar; und der Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Wirksamkeit Gottes besagt lediglich einen Unterschied zwischen dem, was in der Regel, und dem, was selten und so zu sagen ausnahmsweise geschieht. Das, was die Deisten die unveränderliche Ordnung der Natur zu nennen lieben, ist nichts Anderes, als der von Gottes souverainem Willen und Belieben abhängige Lauf der Dinge, den Gott allerdings selber an bestimmte Regeln und Normen gebunden hat, ohne aber damit seinen eigenen Willen zu binden oder zu beschränken. Es gibt keine den Dingen eingeborne unabänderliche Nothwendigkeit; die leblose und geistlose Materie ist absolut unfähig, das Subject einer solchen Nothwendigkeit zu sein, und empfängt den Anstoß zu allen ihren Bewegungen von etwas außer ihr, was zuletzt und zuhöchst niemand anderer als Gott sein kann, sei es, daß er unmittelbar, sei es, daß er mittelbar, nämlich durch die ihm dienenden Intelligenzen, auf sie wirkt.

Gegen diese Art der Rechtfertigung des Wunders that Leibniz Einsprache [1]). Clarke drücke den Begriff des Wunders zu jenem eines außergewöhnlichen Geschehens herab, und übersehe völlig dasjenige, wodurch sich das wunderbare Ereigniß seinem inneren Wesen nach von dem natürlichen Ereigniß unterscheide. Nicht in der Außergewöhnlichkeit eines Vorkommnisses, sondern darin, daß die Verursachung desselben über die Kräfte irgend eines Geschöpfes gehe, liege der Charakter des Wunders als solchen begründet. Clarke meint freilich, dieß sei nur der vulgäre Begriff vom Wunder, den die Philosophie nicht kenne. Diesem vermeintlich vulgären Begriffe liegt jedoch das richtige Gefühl von einem festbegründeten Naturzusammenhange zu Grunde, in welchem die zureichenden Gründe alles natürlichen (physischen) Geschehens enthalten sind,

---

[1]) Über den Streit zwischen Leibniz und Clarke vgl. Oben §. 808.

während Clarke, über diese Ursachen sich hinaussetzend und ohne um die Natur der Dinge sich zu kümmern, für die Erklärung alles dessen, was geschieht, die Gottheit als einen wahren Deus ex machina in Bereitschaft hält.

Clarke bekannte sich zu der sein Zeitalter beherrschenden mechanistischen Naturanschauung, die von lebendigen Kräften und vitalen Principien nichts wußte, und daher alle Bewegung im sichtbaren Universum von einer dem todten Stoffe äußerlichen Ursache herleitete. Sofern nun Gott als außerweltlicher erster Beweger für die Ursache aller Bewegung genommen wurde, nahm diese Naturanschauung eine gewisse religiöse Haltung an, die noch mehr gesteigert wurde, wenn, wie es in der cartesischen Philosophie der Fall war, die göttliche Causalität als unmittelbare Bewegungsursache für alle einzelnen Bewegungsacte eingesetzt wurde. Malebranche suchte dieser Anschauungsweise durch seine Lehre von den lois génerales, welchen Gott alles durch ihn zu bewirkende Geschehen unterstellt habe, einen philosophisch haltbaren Charakter zu vindiciren. Die Wunder sind nach Malebranche's Ansicht entweder auf andere uns unbekannte lois génerales zurückzuführen, oder als von Ewigkeit vorhergesehene und zugleich mit den lois génerales in den Weltplan aufgenommene Ausnahmen der lois anzusehen [1]). Leibniz verwirft diese letztere Alternative, und erklärt die Wunder aus den Gründen einer höheren Ordnung, die über jene der Natur erhaben ist; darin, daß ein bestimmter Vorgang in den Gesetzen der natürlichen Ordnung seine zureichende Erklärung nicht findet, besteht das Wesentliche eines Wunders, welches aber eben deßhalb in den Gesetzen einer höheren übernatürlichen Ordnung begründet sein, und in die prästabilirte Harmonie des Weltganzen sich einfügen muß [2]). Diese Harmonie ist der Ausdruck jener besten Ordnung des Ganzen, welche Gott aus den verschiedenen möglichen Ordnungen desselben von Ewigkeit her ausgewählt und festgestellt hat; die Wunder gehören gleichfalls unter die in dieser ausgewählten Ordnung enthaltenen Möglichkeiten, und sind im Plane derselben als künftig eintretende Ereignisse angelegt [3]), sind also in diesem Plane real begründet, jedoch

[1]) Entretiens metaphysiques, entret. 8.

[2]) Theodicée P. II, §§. 206 ff.

[3]) Theodicée P. I, §. 54.

als Ereignisse, die nicht durch natürliche Kräfte zu Stande kommen.

Indem Leibniz zwischen natürlicher und übernatürlicher Wirksamkeit unterscheidet, und letztere als unmittelbares Eingreifen einer göttlichen Causalität faßt, nimmt er eine mittlere Stellung zwischen den Cartesianern, die alle physische Bewegung von der supramundanen Causalität Gottes ableiteten, und zwischen Spinoza, der den Grund aller Bewegung und alles Geschehens absolut in die Dinge selber hineinverlegte. War bei den Cartesianern eigentlich alles Geschehen im Bereiche der Natur ein Wunder, so erklärte Spinoza das Wunder für etwas schlechthin Unmögliches, und substituirte der supramundanen Causalität der Cartesianer die Macht einer alldeterminirten Nothwendigkeit, durch deren Widerlegung von den Vertheidigern des christlichen Supranaturalismus die philosophische Denkbarkeit des Wunders begründet zu werden pflegte. Valsecchi [1]) stellt den von Spinoza [2]) gegen die Möglichkeit der Wunder vorgebrachten Einwendungen die hierauf bezüglichen Ausführungen bei Thomas Aq. entgegen, deren Ergebniß darauf hinausläuft, daß Gott zwar nichts contra rerum ordinem, wol aber Alles, was ihm in seiner Weisheit gefällt, praeter rerum ordinem wirken könne, weil nicht Er der von ihm selber geschaffenen Ordnung der causae secundae, sondern vielmehr diese Ordnung ihm unterthan ist. Insoweit stimmt die thomistische Begründung der Möglichkeit des Wunders völlig mit jener Leibnizens überein; indem aber Thomas weiter auch noch hervorhebt, daß die von Gott geschaffene Ordnung der Dinge ein Werk seiner freiesten Wahl ist, betont er damit implicite zugleich auch die vollkommene Freiheit Gottes in der Setzung des Wunders, welche Freiheit in Leibnizens Lehre von der besten Welt nicht zu ihrem Rechte kommt. Aus einer Combination malebranche'scher und leibnizischer Principien formte Houteville [3]) eine eigenthümliche Wundertheorie, mittelst welcher er gegen die Spinozisten *καθ' ἄνθρωπον* argumentiren wollte. Er adoptirte Malebranche's Annahme einer Doppelreihe von lois génerales, so wie Leibnizens Lehre von einer im ursprünglichen

---

[1]) Fondamenti II, c. 16.

[2]) Tract. theol. polit., c. 5.

[3]) Religion chrêtienne prouvée par les faits. Livr. I, chap. 6.

Weltplane angelegten Disposition der Weltentwickelung, die in einem bestimmten Momente diese oder jene wunderbare Begebenheit herbeiführt; der Wunderthäter erkennt in Kraft göttlicher Erleuchtung, daß in diesem Momente eine wunderbare Begebenheit eintreten müsse und spricht ein Geschehen aus, welches in Kraft des Waltens gewisser uns unbekannter lois générales und kraft der diesen lois entsprechenden Prädetermination des Weltlaufes eintreten muß. Sowol Fassoni [1]) als Valsecchi erklären sich bei aller Achtung und Anerkennung, die sie sonst dem Werke Houteville's widerfahren lassen, gegen diese Theorie; Valsecchi findet sie unklar, und kann nicht begreifen, wie der Materie die Disposition zur Hervorbringung eines in einem bestimmten Momente zu producirenden wunderbaren Vorganges sollte eingedrückt sein können. Eben so weist Valsecchi die Berufung auf gewisse uns unbekannte lois générales zurück; Malebranche selber habe die hypothetische Annahme derselben zurückgenommen und sich dafür entschieden, die Wunder als Wirkungen nicht des generellen, sondern des particulären Willens Gottes anzusehen.

§. 828.

Während Spinoza als deterministischer Metaphysiker die Unmöglichkeit der Wunder behauptet, urgirt Hume als empiristischer Skeptiker die Unmöglichkeit, sich von der thatsächlichen Wirklichkeit eines angeblichen Wunders zu überzeugen. Da es weit häufiger vorkomme, daß Menschen sich über irgend eine Thatsache täuschen, bemerkt Hume, als daß die Natur von ihrem gewohnten Laufe abweiche, so ist selbst bei einem von vielen Zeugen beglaubigten Wunder nach allen Regeln eines gesunden und verständigen Urtheilens die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß kein Wunder vorgefallen sei, sondern die Zeugen entweder sich selber getäuscht haben, oder andere Menschen täuschen wollten. Wer die Dummheit und Schlechtigkeit der Menschen kennt, wird derlei unfreiwillige oder geflissentliche Täuschungen für eben so wahrscheinlich halten, als eine Abweichung vom gewohnten Laufe der Natur dem unbefangenen Sinne für etwas höchst Unwahrscheinliches gilt. Wenn dem-

---

[1]) De miraculis dissertatio theologica adversus B. Spinoza, 1752.

nach z. B. alle Historiker Englands einstimmig berichten würden, die Königin Elisabeth sei am 1. Jäner 1600 gestorben, sodann feierlich begraben worden, nach Verlauf eines Monates aber wieder zum Vorschein gekommen, um den einstweilen schon von einem neuen König Jakob eingenommenen Thron zu reclamiren, und habe dann wirklich in England noch drei weitere Jahre regiert, so würde Hume, die Thatsache der Begräbnißfeier und des Wiedererscheinens der Königin zugegeben, nicht etwa dafürhalten, daß die Königin am 1. Jäner 1600 wirklich gestorben sei, sondern daß sie scheintodt war oder sich geflissentlich als todt ausgeben ließ, oder gegen ihren Willen von anderen Personen für todt ausgegeben wurde und Mittel und Wege gefunden habe, ihr Wiedererscheinen zu ermöglichen. Was Hume mit dieser empiristisch-skeptischen Einkleidung seiner Kritik des Wunderbegriffes sagen wollte, ist unverkennbar zwischen den Zeilen zu lesen, und von Bergier [1]) ganz richtig herausgelesen worden. Hätte Hume ganz aufrichtig und ohne Umschweife reden wollen, meint Bergier, so würde er mit Beseitigung aller künstlichen Sophismen ungefähr so gesagt haben: Meine feste und entschiedene Überzeugung ist, daß Wunder etwas Unmögliches seien; gesetzt aber auch, es stünde in Gottes Macht, Wunder hervorzubringen, so könnte er sie doch nicht für uns wahrnehmbar machen; und gesetzt, sie wären wahrnehmbar, so würde es doch immerfort dem denkenden Menschen an der Möglichkeit gebrechen, sich eine unzweifelhafte und unwidersprechliche Gewißheit zu verschaffen, daß solche Phänomene wirkliche und wahrhafte Wunder seien.

Unter den anglicanischen Theologen thaten sich außer den oben genannten Männern (§. 817) Penrose, Bas und Paley als Bestreiter der Hume'schen Kritik des Wunderglaubens hervor. Paley [2]) glaubt vor Allem den Mißbrauch rügen zu müssen, welchen Hume mit den Ausdrücken: „Erfahrung", „der Erfahrung zuwider (contrary to experience)", „im Widerspruche gegen die Erfahrung contradicting experience)" treibt. Streng und richtig gesprochen

---

[1]) Dissertation sur les différentes especes de certitudes. Enthalten im vierten Bande von Bergier's traité historique et dogmatique de la vraie religion.

[2]) Evidence of christianity. Opp. (London, 1825) I, S. 61 ff.; 228 ff.

sei nur dasjenige unserer Erfahrung entgegen, was uns als eine Thatsache geboten wird, geschehen an einem Orte und zu einer Zeit, zu welcher wir selbst an diesem Orte gegenwärtig waren und demzufolge genau und gewiß wissen, daß die angebliche Thatsache daselbst sich nicht ereignete. In Bezug auf zufällige Vorgänge, deren Zeugen wir nicht selber waren, sind wir auf Aussagen Anderer angewiesen. Hume äußert über die Bezeugungen von Wundern eine Ansicht, die, wie man immer über Gottes Dasein und die Fortdauer seines Wirkens nach der Schöpfung vom metaphysischen Standpuncte denken möge, ihre Berechtigung haben soll. Eine Ansicht solcher Art aufstellen zu wollen, ist ein schiefes und verfehltes Beginnen, und eine schlechte Bemäntelung des Mangels an Geneigtheit, jene Grundvoraussetzungen anzuerkennen, um deren willen auch solche, die man der Leichtgläubigkeit nicht zeihen kann, bei hinreichenden Bürgschaften ein Wunder als geschichtliches Factum anzunehmen bereit sind. Eine solche Bürgschaft ist es aber, wenn zwölf Augenzeugen von bewährter Rechtschaffenheit und unbestreitbarer genauester Kunde des von ihnen bezeugten Sachverhaltes für die Wahrheit ihrer auf's Genaueste übereinstimmenden Aussagen Alles zu opfern, zu tragen und zu leiden bereit sind, und ihr Bekenntniß mit dem Martertode besiegeln. Wo in aller Welt wäre derjenige, welcher darzuthun vermöchte, daß es vernünftig sei, ein solches Zeugniß für unglaubwürdig und die durch dasselbe bezeugten Thatsachen für unglaublich zu halten!

Campbell [1]) bestreitet Hume's empiristische Ableitung der Evidenz des Zeugenbeweises, und betont die im Wesen und in einem inneren Bedürfniß des Menschen begründete, also aller Erfahrung vorausgehende Geneigtheit des Menschen, seine Zuversicht auf Aussagen und Zeugnisse anderer Menschen zu stützen. Chalmers [2]) verwirft diese Art von Widerlegung, die durch das Zugeständniß der aposteriorischen oder erfahrungsmäßigen Unzuverläßigkeit von Zeugenaussagen ohnehin ihren Zweck verfehle, und hält Hume's Ableitung der evidence du temoignage aus der Erfahrung für begründet, bestreitet aber die Folgerungen, die Hume aus einer an sich richtigen Grundansicht ableitet. Hume's Fehler ist, daß er die

[1]) Vgl. Oben S. 110, Anm. 2.
[2]) Vgl. Oben S. 113, Anm. 1.

Unzuverläßigkeit menschlicher Bezeugungen allgemeinhin ausspricht, ohne zwischen verschiedenen Arten von Bezeugungen zu unterscheiden, von welchen die eine und andere allerdings das Präjudiz der Unglaubhaftigkeit wider sich hat, während bei anderen Arten ein solches Präjudiz eine moralische Unmöglichkeit ist. Dieß ist nun im Grunde dasselbe, was wir eben vorhin aus Paley's Munde vernahmen; indeß will Chalmers das, was Paley mit dem richtigen Instincte gesunder Unmittelbarkeit ausspricht, im Geiste der schottischen Schule auf dem Wege analytischer Zergliederung verdeutlichen, und damit das Raisonnement Hume's von seinem eigenen Standpuncte aus widerlegen oder vielmehr richtig stellen, um hiemit dem Skeptiker den Weg zu zeigen, der von seinen empiristischen Grundvoraussetzungen zur Anerkennung der dem christlichen Offenbarungsglauben zu Grunde liegenden geschichtlichen Offenbarungsthatsachen hinführt. Die Durchführung dieses Unternehmens enthält manche interessante Einzelheiten; Chalmers kann sich nicht enthalten, neben Hume, mit dessen Widerlegung er sich umständlich und ausführlich beschäftiget, auch einige Seitenblicke auf Laplace zu werfen, der ihm nach Hume für den gefährlichsten Gegner des christlichen Offenbarungsglaubens gilt. Laplace macht in seinem Buche vom Probabilitätscalcul einige nur zu verständliche Anspielungen auf die Unglaubhaftigkeit der Bezeugung der geschichtlichen Thatsachen des christlichen Offenbarungsglaubens, und hebt daneben die Sicherheit und Zuverläßigkeit der sinnlichen Erfahrungsgewißheit und des sinnlichen Augenscheines hervor. Chalmers meint, daß Laplace gewiß selber nicht die absolute Untrüglichkeit der Sinne, sondern nur so viel behaupten wolle, daß bei richtigem Gebrauche und guter Übung derselben keine Irrung über ein dem wahrnehmenden Sinne adäquates Object statthaben könne; sollte nicht in Bezug auf menschliche Zeugenschaften ein ähnlicher Unterschied zu machen sein, und sollte nicht zugestanden werden müssen, daß es eine gewisse Art von Zeugnissen gebe, welchen man vernünftiger Weise und in Kraft einer moralischen Nöthigung seinen Glauben nicht versagen könne?

§. 829.

Den Begriff des Wunders anbelangend haben wir schon bemerklich gemacht, wie bereits Leibniz gegen Clarke betonte, daß das Wesen des Wunders in eine das geschöpfliche Können übersteigende Kraftwirkung gesetzt werden müsse. Fassoni hebt die Bedeutung dieses von Leibniz urgirten Momentes im Wunderbegriffe gegen Tillotson und Hollmann [1]) hervor, welcher letzterer die in diesem Puncte correcte Ansicht Houteville's einem ungerechtfertigten Tadel unterzogen hatte; Fassoni zeigt, daß, wenn nicht bloß Gott, sondern auch die geschaffenen Geister Wunder wirken können, dem Teufel die Wunderkraft nicht abgesprochen werden könne, damit aber die Beweiskraft der in Gottes Kraft und Namen gewirkten Wunder in Frage gestellt werde. Diese Beweiskraft wurde freilich von Seite der Deisten vielfach in Abrede gestellt; Woolston sprach sich über diesen Punct ohne allen Rückhalt aus, Rousseau meinte aus den Evangelien erweisen zu können, daß Jesus selber auf den Wunderbeweis kein Gewicht gelegt habe. Es war den Apologeten nicht schwer, aus den Evangelien das Gegentheil zu erweisen; gegen die Behauptung, daß die Wunder bloß für die Zeiten der Begründung und Verbreitung des christlichen Offenbarungsglaubens nöthig gewesen seien, wurde auf die von Christus selber verheißene Fortdauer der Wundergabe in seiner Kirche hingewiesen. Delamare S. J. [2]) fand den absoluten Grund und Zweck der Wunder darin, daß einer übernatürlichen Offenbarung auch eine übernatürliche Testification zur Seite stehen müsse, und diese Testification so lange fortdauern müsse, als das Christenthum derselben bedarf d. h. bis die ganze Welt zum Christenthum bekehrt sein wird oder bis an's

---

[1]) Vgl. S. Ch. Hollmann's Commentatio philosophica de miraculis et genuinis eorundem criteriis aliorumque quorundam de iisdem sententiis ad tollenda, quae circa vulgarem moveri sententiam possunt, dubia imprimis comparata. Leipzig, 1727.

[2]) La foi justifiée de tous reproches de contradiction avec la raison, et incredulité convaincu d'être en contradiction avec la raison dans ses raisonnements contre la revelation. Paris, 1762; letzte Aufl.: Besancon, 1817. Abgedr. bei Migne, Tom. XI, S. 851—1008.

Ende der Welt [1]). Beda Mayr [2]) vertheidiget den aus dem Zwecke der Wunder gezogenen Beweis für die Wirklichkeit der Offenbarung gegen die Einwendungen des „Hierokles" und andere rationalistisch gesinnte oder rationalisirende Stimmführer des damaligen protestantischen Deutschland's. Eine dem aufgeklärten Rationalismus nachfolgende tiefer gehende Anschauung erkannte das Wunder als nothwendige Begleitung und wesentliche Form der göttlichen Offenbarungsthätigkeit; wie es dem Lichte wesentlich ist, zu leuchten, so ist es dem Supramundanen und Göttlichen wesentlich, sich wundervoll zu erweisen. Eine Offenbarung ohne Wunder wäre ein Licht ohne Schein, eine Sonne ohne Glanz; so gewiß Christus das Wunder aller Wunder ist, konnte er auch nur wunderbar und wundervoll sich zeigen, es wäre sonst in ihm nicht Gott offenbar geworden. Der absolute Zweck der Wunder ist die Verherrlichung Gottes; sofern nun Gott die Wahrheit ist, ist das Wunder allerdings auch ein Zeugniß der Wahrheit, umgekehrt aber jedes Zeugniß, das die Wahrheit sich selber gibt, ein Zeugniß zur Verherrlichung ihrer selbst und zur Verherrlichung Gottes, der in der Wahrheit ist und die Wahrheit selbst ist [3]).

§. 830.

Als dritter Hauptbeweis für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion wird von den Vertheidigern derselben ihre Trefflichkeit, Erhabenheit und Heiligkeit geltend gemacht. Grotius [4]) erweist diese Vortrefflichkeit durch Vergleichung der christlichen Lehre mit den Lehren der übrigen bekannten Religionen und der alten Philosophen; seine Vergleichungspuncte sind die Lehren über das letzte Ziel des Menschen, die Vorschriften des religiösen und sittlichen Lebens, unter letzteren namentlich jene, welche für die ge-

---

[1]) Delamare citirt Pascal's Pensées: Les miracles ont servi à la fondation et serviront à la continuation de l'église jusqu' à l'Antichrist, jusqu' à la fin.

[2]) Vertheid. d. nat. u. geoff. Rel. II, 2, S. 756—776.

[3]) Vgl. die schönen Ausführungen über die Beweiskraft des Wunders in Drey's Apologetik Bd. I (erste Aufl.) S. 353—363.

[4]) Ver. rel. christ. II, c. 9 ff.

sellschaftliche, bürgerliche und staatliche Ordnung bedeutsam sind. Damit verbindet er weiter den Hinweis auf die Persönlichkeit des Stifters der christlichen Religion und auf die rasche und weite Verbreitung derselben, welche Momente ihm zu weiteren besonderen Belegen für die Trefflichkeit und innere Wahrheit des Christenthums werden. Diese von der Heiligkeit des Stifters und seiner Lehre, so wie von der wunderbaren Verbreitung derselben hergenommenen Argumente hängen allerdings unter einander auf's engste zusammen, und reduciren sich auf den Gedanken, daß die christliche Lehre sich durch ihren Inhalt, so wie in der Persönlichkeit ihres Stifters und in den Umständen ihrer Verbreitung als eine wahrhaft göttliche Lehre erweise; Grotius deutete auch den Punct ganz richtig an, von welchem aus die Zusammengehörigkeit dieser drei Momente und der in ihnen enthaltene Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums abzuleiten ist. Er geht nämlich von der christlichen Lehre über das letzte Ziel des Menschen aus, das kein anderes als Gott selber ist, und nur in Gottes Kraft errungen werden kann. Aus dieser Grundidee begründet sich der christliche Supranaturalismus als die einzig mögliche und schlechthin nothwendige Form einer wahrhaften und erleuchteten Religiösität; Göttlichkeit des Stifters, Göttlichkeit der Lehre und wunderbare Verbreitung derselben sind eben nur drei besondere Momente, in denen der Supranaturalismus der christlichen Offenbarungsreligion unter drei verschiedenen Gesichtspuncten sich darstellt. Grotius wollte indeß direct und unmittelbar nicht die Göttlichkeit, sondern die Wahrheit der christlichen Religion beweisen, und setzt von seinem Standpuncte aus voraus, daß mit der Wahrheit derselben auch die Göttlichkeit derselben bewiesen sei; die sündelose Reinheit ihres Stifters und die in ihren näheren Umständen gewürdiget wahrhaft wunderbare Verbreitung treten als unterstützende Beweise hinzu, sind aber ganz lose angefügt, und sollen gleichfalls mithelfen zu zeigen, daß die christliche Religion besser als jede andere sei und der sichtlichen Billigung Gottes sich erfreue. Eine solche Argumentation zu Gunsten des Christenthums konnte für das Zeitalter des Grotius ausreichen, und mochte einem noch auf dem Boden des christlichen Geschichtsglaubens stehenden Socinianer befriedigend erscheinen; sie reichte aber gegenüber den Deisten nicht mehr aus, vor welchen die von Grotius beigebrachten

Argumente für die Vortrefflichkeit der christlichen Religion nur so viel bewiesen, daß diese Religion vernünftig und wahr, nicht aber, daß sie göttlich d. i. eine unmittelbar von Gott geoffenbarte Religion sei. Locke stand noch auf dem Boden des positiven Christenglaubens [1]); obschon ihm der christliche Lehrinhalt nirgends über das innerhalb der Gränzen der menschlichen Vernunft Liegende hinausgeht, hält er ihn dennoch für kein Erzeugniß der menschlichen Vernunft, sondern nimmt ihn als Geschenk der Offenbarung auf. Nicht so Tindal, der aus der Vernünftigkeit des Christenthums seine Natürlichkeit folgert, und in dem positiven Christenthum eben nur eine durch natürliche und menschliche Mittel und Kräfte zu Stande gebrachte auctoritative Etablirung der ursprünglichen, nie ausgestorbenen natürlichen Vernunftreligion sieht. Locke erkannte und verehrte Christum als göttlichen Gesandten und menschgewordenen Sohn Gottes; Tindal sieht in ihm nicht einmal einen Propheten, sondern einen fehlbaren Menschen, der unzweifelhaft irrte, wenn er das Weltende als nächstbevorstehend verkündete. Auf den Lehrinhalt des positiven Christenthums läßt sich Tindal nicht näher ein, sondern begnügt sich mit der gelegentlichen Bemerkung, daß ihm die Dogmen von der Dreieinigkeit, Menschwerdung Gottes u. s. w. als unverständliche Paradoxien erscheinen, die ihm übrigens dem Ethnicismus entflossen und auf ähnliche Weise, wie das pomphafte Ceremoniell religiöser Bräuche in die ursprünglich einfachen Culthandlungen kam, in die christliche Religions- und Glaubenslehre hineingekommen zu sein dünken. Ist die christliche Lehre, selbst in ihrer ersten und ursprünglichen biblischen Einfachheit, der reinen und natürlichen Vernunftreligion nicht vollkommen congruent, so wird auch der persönliche Charakter ihres Stifters nicht über das Maaß des Menschlichen hinausreichen, und in seinem Handeln menschliche Absichtlichkeit zu entdecken sein. Diese Folgerung wurde von Reimarus und Bahrdt gezogen, und in den schon erwähnten Schriften Beider über den „Plan" oder „Zweck" Jesu des Breiteren entwickelt; die rohe Plumpheit und vulgäre Plattheit, mit welcher Bahrdt diesen Punct anfaßte, ist sprichwörtlich geworden, und wurde selbst im Zeitalter der von allem Positiv-Christlichem abs-

[1]) Über Locke's bezügliche Schrift siehe Oben S. 107, Anm. 3.

trahirenden Aufklärung als eine dem religiösen Gefühle zugefügte Sottise und Beleidigung des gebildeten Geschmackes empfunden [1]).

§. 831.

Die Göttlichkeit der christlichen Religion beweisen, heißt so viel als ihre übernatürliche Abkunft aus einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung aufzeigen. Die Wahrheit der christlichen Religion vorausgesetzt, ist ihr göttlicher Ursprung eine selbstverständliche Sache, weil derselbe ein integrirender Lehrartikel des christlichen Religionssystems und eine unmittelbare Folgerung aus dem Bekenntniß der göttlichen Würde Jesu ist. Locke glaubte den von ihm behaupteten Charakter der reinen Rationalität des Christenthums mit dem übernatürlichen Ursprunge der christlichen Lehre ganz wol vereinbaren zu können; der weitaus größte Theil der Menschen, meint Locke, würde durch eigenes Nachdenken nie auf jene vernünftigen Wahrheiten der Moral und Religion kommen, welche die Offenbarung lehrt, und zudem verleihen die Thatsachen und Verheißungen der Offenbarung jenen Wahrheiten einen Nachdruck und eine Wirksamkeit, die sich durch bloße Reflexion der Vernunft nicht ersetzen lassen. Dem gelehrten Huetius ist eine sogenannte natürliche Religion, die in der menschlichen Vernunft ihren Ursprung hätte, etwas völlig undenkbares; die gesammte Religionsgeschichte des Heidenthums zeuge wider eine solche Annahme, die gesammte heidnische Theologie sei ein Ausfluß und entstellter Nachhall der mosaischen Theologie und Offenbarungsgeschichte [2]). Der menschlichen Vernunft kommt nur das Vermögen

---

[1]) Auseinandersetzung und Widerlegung der hieher bezüglichen Meinungen und Ansichten des wolfenbüttler Fragmentisten und Bahrdt's bei B. Mayr, Vertheidigung u. s. w. II, 2, S. 156—191.

[2]) Demonstr. evang., Prop. IV, Art. 1: de libris Mosis. Dieselbe Anschauung vertraten neben Huet die beiden englischen Gelehrten Theophilus Gale (The court of the Gentiles or a discovery touching the Original of human literature, both Philologie and Philosophie, from the scriptures and jewish church etc. Oxford, 1669—1677) und Thomas Hyde Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia. Oxford, 1700).

der Perception und Ratiocination zu [1]); die natürliche Folgerung hieraus ist, daß alle wirkliche Erkenntniß auf religiösem Gebiete eine überlieferte und geoffenbarte sein müsse. Leland [2]) will die Frage, ob die menschliche Vernunft, wie im Streite gegen Tindal auch Campbell [3]) behauptete, schlechterdings unvermögend sei, durch sich selbst zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, auf sich beruhen lassen; es genüge, zu zeigen, daß die menschliche Vernunft, wo sie von höherer Hilfe verlassen war, thatsächlich den allerschwersten Irrungen in religiösen und sittlichen Dingen anheimfiel, wofür die Geschichte des vorchristlichen Heidenthums die vollgiltigsten Belege biete. Man könne sich diesen Irrungen gegenüber nicht auf die besseren und reineren religiösen und sittlichen Lehren späterer Philosophen berufen, die in christlichen Ländern lebten, und in ihren Anschauungen unmittelbar oder mittelbar durch das Christenthum beeinflußt waren; auch die ungläubigen Philosophen der Neuzeit haben eine christliche Erziehung genossen, und können sich der Macht der christlichen Sitte nicht entziehen. Allerdings fehlte es selbst im Bereiche des alten Heidenthums nicht an besseren und richtigeren Einsichten und Erkenntnissen in religiösen Dingen; aber diese Einsichten und Erkenntnisse waren nicht Erzeugnisse des sich selbst überlassenen Menschen, sondern ein Erbe alter Überlieferungen, die in die Urzeit des menschlichen Geschlechtes, in die ersten Anfänge des Menschen auf Erden zurückreichen und aus einer primitiven Offenbarung Gottes herzuleiten sind. Das Factum einer solchen primitiven Gottesoffenbarung in Abrede stellen wollen, ist widersinnig und verkehrt. Es ist Thatsache, daß es keine angebornen Erkenntnisse gibt, sondern alle Erkenntniß erworben werden muß; wäre der Mensch in Bezug auf die Erlangung der Gotteserkenntniß einzig auf sich angewiesen gewesen, so würde er, da die Reife für den Erwerb höchster Erkenntnisse zuletzt eintritt, selbst den Fall der

---

[1]) Quaestiones Alnetanae, prooem.

[2]) Der Titel des bezüglichen Werkes Leland's lautet in französ. Übersetzung: De l'avantage et nécessité de la révélation chrétienne. Lüttich, 1768; 4 Voll. 12°. (abgedr. bei Migne, Tom. VII, p. 673—1298).

[3]) The necessity of revelation; or an Enquiry into the extent of human powers to matters of religion; especially those two fondamental articles, the being of God, and the immortality of the soul, 1739.

Möglichkeit einer selbsteigenen Erzeugung und Erwerbung einer richtigen Gotteserkenntniß angenommen, vielleicht Jahrhunderte dahin gelebt haben, ehe er so weit gekommen wäre, sich über die Eindrücke, Nöthen und Sorgen seines sinnlich-irdischen Daseins zum Gedanken eines überweltlichen göttlichen Wesens zu erheben; es würden vielleicht ganze Menschengeschlechter hingestorben sein, ohne von Gott und seinen Eigenschaften zu wissen. Eine solche Annahme ist mit dem Glauben an einen gütigen Schöpfer und Vater der Menschen schlechterdings nicht vereinbar; Gott kann die erstgeschaffenen Menschen nicht ohne Kenntniß seiner selbst gelassen haben. Wie das Factum der Uroffenbarung den zureichenden Erklärungsgrund der auch im Heidenthum vorhandenen besseren Erkenntnisse darbietet, so begründet sich umgekehrt aus dem näheren Einblicke in die trostlosen und verderbten Zustände der vom ursprünglichen reinen Gottesglauben abgekommenen Heidenwelt die Überzeugung von der Heilsamkeit und Nothwendigkeit der christlichen Offenbarung. Dieß der Grundgedanke des schönen und lehrreichen Werkes Leland's, welches in drei Hauptpartien gegliedert, die religiösen und sittlichen Lehren des vorchristlichen Heidenthums mit einem großen Reichthum und Aufwand gelehrter Belesenheit im Ganzen und Einzelnen schildert, und unter den schon bezeichneten Gesichtspuncten beleuchtet. Am ausführlichsten ist die erste Partie behandelt, welche von der Gotteserkenntniß und Gottesverehrung der Heidenwelt handelt, und eine vollständige Geschichte der Entstehung und Entwickelung der heidnischen Religion und Theologie enthält. Mit überzeugender Klarheit wird gegen Hume's Behauptungen in dessen natürlicher Geschichte der Religion dargethan, daß nicht der Polytheismus, sondern der Monotheismus die ursprüngliche Religion der Menschheit war und gewesen sein konnte; die allmähliche Entartung dieser ursprünglichen Religion und ihr stufenweiser Übergang in den heidnischen Naturdienst und Polytheismus ist mit richtigem psychologischen und historischen Tacte und Gefühle dargelegt. Die Besprechung der heidnischen Mysterien ist mit einer interessanten Beleuchtung der Schrift Warburton's über Mosis göttliche Sendung [1]) verbunden. Warburton hatte den Mysterien eine hohe und edle Tendenz unterlegt; sie sollten die Menschen

[1]) Vgl. Oben S. 106, Anm. 7.

tugendhaft und weise machen, mit Wesen und Idee der πολιτεια vertraut machen, und eine über den polytheistischen Aberglauben erhabene monotheistische Religion im Heidenthum fortpflanzen. Leland will einen gewissen civilisatorischen Zweck der Mysterien nicht in Abrede stellen, glaubt aber in den über dieselben erhaltenen Nachrichten der Alten das nicht zu entdecken, was Warburton in sie hineinlegt. Sie waren nicht Bünde solcher Art, wie jene der Pythagoräer oder Platoniker; sie beabsichtigten keineswegs Reinigung und Heiligung der Seele, und Warburton selber gesteht wenigstens ihre spätere Entartung zu; die ihnen beigelegte monotheistische Geheimtradition ist aus den Zeugnissen der Alten nicht herauszufinden. Auch einige andere Gelehrte, unter ihnen Sykes[1]), de Ramsay[2]), fährt Leland weiter, sind geneigt, bei den antiken Culturvölkern monotheistische Begriffe und Lehren vorauszusetzen; Leland findet diese Ansicht in den dafür beigebrachten Zeugnissen aus alten Schriftstellern nicht erhärtet. Nicht einmal den Philosophen, von welchen man am ehesten vermuthen möchte, daß sie über den idololatrischen Volksglauben erhaben waren, darf man monotheistische Anschauungen zutrauen; über die Vorstellung von einer göttlichen Weltseele oder einem Urdualismus von Gott und Materie sind selbst die größten und vornehmsten unter ihnen nicht hinausgekommen, ein reiner Theist ist unter ihnen nicht zu finden. Dagegen ist an ihnen insgesammt eine möglichste Accommodation an die polytheistischen Vorstellungen der Volksreligionen wahrzunehmen; ein Beweis, daß sie das Volk aus seiner geistigen Versunkenheit in religiösen Dingen zu reißen, weder den Willen noch die Kraft in sich hatten. — Nachdem Leland in der ersten Hauptpartie seines Werkes den religiösen Glauben der Alten nach allen seinen Formen und Arten in der Volksvorstellung, wie im Denken der Gebildeten, in den Lehren der Theologie und der Philosophie geprüft hat, geht er in der zweiten Hauptabtheilung seines Werkes auf die Moral der Alten über, um auch hier wieder die Sitten, Gesetze und philosophischen Lehren über Sitten und Gesetz zu prüfen.

---

[1]) Siehe Oben S. 108, Anm. 3.

[2]) Discours sur la Mythologie. Mit den in diesem Buche von Ramsay vorgetragenen Ansichten beschäftiget sich auch Addison angelegentlich in seiner oben (§. 817) citirten Schrift; vgl. Migne, Tom. IX, p. 1079 ff.

Die Prüfung wird mit Maaß und Umsicht vorgenommen, das Gute, was in Lehre und Leben sich findet, nach seinem Werthe gewürdiget, daneben aber auf die Mängel und Schattenseiten hingewiesen, und aus der Vergleichung der christlichen Moral an sich und in ihren Werken mit der heidnischen Moral der Schluß gezogen, daß das Christenthum göttlichen Ursprunges sei. Dieser Schluß der zweiten Hauptpartie ist bemerkenswerth. In der Hoheit, Kraft und Heiligkeit der evangelischen Moral findet Leland einen directen Beweis für die Göttlichkeit der christlichen Lehre; während ihn die in der ersten Hauptpartie angestellte Vergleichung der religiösen Lehren des Heidenthums mit den entsprechenden des Christenthums nur zu dem Resultate führte, wie sehr wir Gott für die Wohlthat seines Evangeliums zu danken haben, welches den Völkern eine wahre Religion gab, gerade zu jener Zeit, wo es am meisten noth that und seine Verbreitung auf's günstigste vorbereitet war, geprediget wurde und durch die nach menschlichem Ansehen schwächsten und geringsten Mittel eine völlige Erneuerung der Welt bewirkte. Hiemit sind nur lauter solche Momente betont, welche die Göttlichkeit des Christenthums von Seite des providentiellen Waltens Gottes beleuchten und die christliche Lehre der Form nach, nämlich sofern sie eine durch Gottes unmittelbare Veranstaltung verkündete ist, als göttlich erscheinen lassen. Die Frage, ob die christliche Religion auch dem Inhalte nach supranatural sei, konnte in Leland's Untersuchung, die sich im voraus nur auf die allgemeinen und an sich über die menschliche Vernunft nicht hinausliegenden religiösen Lehren des Christenthums beschränkt hatte, gar nicht eintreten. Daß die Geheimnißlehren des Christenthums ihrem Inhalte nach supranatural seien, verstand sich, ihre Wahrheit vorausgesetzt, von selber; ihre Wahrheit war aber den Deisten gegenüber erst dann erwiesen, wenn das Factum der christlichen Heilsoffenbarung als wirkliche Thatsache erwiesen war. Und auf diesen Erweis hatte sich die Apologetik als demonstratio veritatis christianae zu beschränken. Denn die speculative Erweisung der inneren Wahrheit der suprarationalen und mysteriösen Lehren des Christenthums ist nicht mehr Sache des demonstrativen Verfahrens und fällt somit außer den Kreis der Apologetik; sie gehört vielmehr der Religionsphilosophie oder der speculativen Dogmatik an, deren beiderseitige Functionen bei Malebranche, wie bei dem früheren Nicolaus von

Cusa noch ungeschieden, und mit der speculativen Kosmologie vermengt, in einander lagen, und erst nach ihrer Wiederaufnahme in unserem Jahrhunderte distincter auseinandertreten und zugleich christlich-apologetischen Zwecken dienstbar gemacht werden sollten. Die apologetische Literatur des 18ten Jahrhunderts hat nach Malebranche und Leibniz in diesem Fache wenig aufzuweisen; und was sie vorzuweisen hat, sind entweder vereinzelte Nachklänge malebranche'scher Ideen oder Leistungen der speculativen Thomistik, die in Italien noch bis in die zweite Hälfte des 18ten Jahrhunderts hinein blühte, und dazumal in dem Dogmatiker Gotti und in dem Metaphysiker Roselli ihre hervorragendsten Repräsentanten hatte. Die protestantisch-anglicanischen Bestreiter des Deismus giengen auf den supranaturalen Lehrgehalt des Christenthums fast gar nicht mehr ein; der einzige Butler machte eine Ausnahme, der wenigstens die Idee einer der natürlichen Ordnung analogen supranaturalen Ordnung durchblicken ließ und in einzelnen Lehrpuncten z. B. betreffs der Wunder, der stellvertretenden Genugthuung durch Congruenzgründe zu erläutern und apologetisch zu rechtfertigen bemüht war. Gleichwol sah auch Butler die natürliche Religion, nicht bloß als Fundament, sondern als递Haupttheil der christlichen Religion an, womit es freilich nicht recht zusammenstimmen will, wenn er die Lehre vom ewigen Leben, welche durch den fleischgewordenen Sohn Gottes geoffenbart und durch Christi Auferstehung so wie durch die Gaben des heiligen Geistes bestätiget worden sei, als das Neue, im Christenthum zur natürlichen Religion hinzugekommene, bezeichnete. Genug, die in der speculativen Theologie der älteren katholischen Schulen ausgebildete und fortgepflanzte dogmatisch-mystische Lehre vom Organismus der supranaturalen Heilsordnung und von den Mysterien desselben, welche die Hinterlage der apologetischen Vertretung des Christenthums gegenüber den von Außen kommenden Angriffen bilden sollte, fehlte den protestantischen Apologeten des Christenthums; und obschon die Idee einer solchen Ordnung in ihr Denken eintrat, so waren sie sich doch keiner objectiven realen Präsenz des Göttlichen in der Kirche bewußt, die Kirche selbst als ein in Kraft dieser Präsenz bestehender und zusammengehaltener mystischer Organismus war etwas ihrem Denken ziemlich Fremdes, und mußte ihnen um so fremder werden, als, nachdem bereits ihre Theologie durch den Arminianismus und

Latitudinarismus hindurch gegangen war, nunmehr auch ihr subjectives Denken im Locke'schen Empirismus, oder wie später in Deutschland, im eklektischen Logismus sich schulte, welchem die Elemente einer tieferen geistigen Weckung fast völlig abgiengen. Übrigens ist es bemerkenswerth und charakteristisch, daß die Idee des ewigen Lebens, welche bei Grotius den Ausgangspunct in der Nachweisung der inneren Wahrheit des Christenthums bildet, bei den anglicanischen Apologeten, welche Tindal bestritten, als Nachfolgendes und Letztes, die Idee der Religion Vollendendes hervortritt. Es lag dieß wol in der Natur der Sache, und ergab sich aus der veränderten Stellung der Apologeten, die nicht wie Grotius, Gläubige anderer Religionen, sondern grundsätzliche Bestreiter alles Offenbarungsglaubens sich gegenüber hatten. Demgemäß bildet denn auch bei Leland die Beleuchtung des Verhältnisses der vorchristlichen heidnischen Lehren über das jenseitige Loos des Menschen zur christlichen Lehre über diesen Gegenstand die Schlußpartie seines Werkes. Auch hier, in dieser dritten und letzten Abtheilung seines Werkes, wird wieder aus der heidnischen Verdunkelung und Entstellung der aus der Urreligion des menschlichen Geschlechtes ausgeflossenen traditionellen Unsterblichkeitslehre die Heilsamkeit und Nothwendigkeit der durch die christliche Offenbarungslehre uns zu Theil gewordenen Aufschlüsse über die jenseitige Zukunft des Menschen bewiesen. Was man sich unter der den Frommen verheißenen Anschauung Gottes näher zu denken habe, gesteht Leland nicht zu fassen; damit ist wol deutlich ausgedrückt, daß ihm die Idee einer auf die speculative Logosidee gegründeten christlichen Religionsphilosophie abgeht, und die Bedeutung seines Werkes auf eine religionsgeschichtlich-philosophische Apologie des Christenthums sich beschränkt. Er erkennt in den christlichen Verheißungen des ewigen Lebens eine deutliche und weltbürgerlich-verständliche Erklärung und Ausdeutung jener zwei höchsten Zwecke des Menschendaseins, welche, in Vollkommenheit und Glückseligkeit bestehend, durch Vernunft und Moral gelehrt werden; und die Verheißungen der christlichen Religion dienen ihm als Bürgschaft für die Erreichbarkeit dieser letzten und höchsten Ziele. Ein specielles Capitel ist der Unsterblichkeitslehre der alten Hebräer gewidmet, deren Religionsbüchern Morgan die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung abgesprochen hatte; Leland vindicirt den Hebräern den

Glauben an eine zukünftige Vergeltung als Überlieferung und Erbe aus ältester Zeit; für den Nachweis des thatsächlichen Vorhandenseins dieser Lehre in den Religionsbüchern der Juden beruft er sich auf Calmet's biblisches Lexikon, aus welchem er den Artikel „Seele" in wortgetreuer Anführung mittheilt. Indem Leland den Glauben der Hebräer als einen integrirenden Bestandtheil ihres Lehrsystems ansieht, tritt er auch der gegentheiligen Ansicht Warburton's entgegen, der die hebräische Religion allerdings als eine geoffenbarte Religion, und den Moses als einen gottgesendeten Mann anerkannte, aber das Eigenthümliche der hebräischen Religion und des hebräischen Gottesstaates darin suchte, daß letzterer ausschließlich auf eine zeitliche göttliche Sanction seiner Einrichtungen und Satzungen gegründet war. Eben aus der Ausschließlichkeit dieser Art von Sanction glaubte Warburton das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschichte des hebräischen Volkes und das Wunderbare in derselben erklären und rechtfertigen zu können; alle anderen Gesetzgeber sahen sich zur religiösen Sanctionirung ihrer moralisch-bürgerlichen Gesetzgebung zum Recurse auf die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung genöthiget, das Volk Israel hatte in seiner wundervollen Führung durch Gott die unmittelbare zeitliche Testification und Sanction der unverbrüchlichen Heiligkeit der Einrichtungen und Satzungen seines theokratischen Gemeinwesens. Diese Bräuche und Einrichtungen leitete übrigens Warburton nicht durchwegs aus göttlicher Offenbarung, sondern zum nicht geringen Theile aus ägyptischem Einflusse her, und glaubte, daß der in der Geheimnißlehre der ägyptischen Priester unterrichtete Moses, während er einerseits dem Aberglauben seines Volkes entgegenwirken wollte, nach der anderen Seite den Vorurtheilen desselben sich anbequemte. In dieser Anschauungsweise hatte Warburton einen Vorgänger an J. Spencer [1]), dessen Ansichten er auch gegen die dawider eröffnete Polemik des holländischen Theologen Hermann Witsius ausdrücklich in Schutz nahm.

§. 832.

Warburton's Ansicht über die mosaische Gesetzgebung ist eine Übertragung der Anschauungen, welche die nach Locke'schen Grund=

[1]) De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus. Cambridge, 1685.

sätzen gebildeten Vertheidiger des christlichen Offenbarungsglaubens über die neutestamentliche Gottesoffenbarung hegten, auf das Gebiet der alttestamentlichen Heilsökonomie und Offenbarungsgeschichte. Warburton steht vermittelnd zwischen der supranaturalistischen und rein naturalistischen Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung; er hält das Wunderbare in der Geschichte des hebräischen Volkes fest, sucht aber für die religiös-bürgerlichen Einrichtungen des hebräischen Gemeinwesens nach rein menschlichen Erklärungsgründen, welche den göttlichen Ursprung derselben in Frage stellen. Er bewies wol die göttliche Sendung Mosis, aber nicht den göttlichen Ursprung dessen, was den Inhalt der alttestamentlichen Heilsökonomie ausmacht. Toland erklärte Geschichte und Gesetzgebung der Hebräer naturalistisch; er sah in Moses nur einen Wiederhersteller des im Dekalog formulirten reinen Naturgesetzes, die übrigen Institutionen des Mosaismus hielt er für Satzungen späteren Ursprunges, die man fälschlich auf Moses zurückleitete. Wo möglich noch ungünstiger, als Toland, faßte Morgan Lehre und Geschichte des Alten Testamentes auf. Voltaire hielt den Moses für eine mythische Persönlichkeit, und sah im Pentateuch eine Sammlung von arabischen Mährchen, welche einige Jahrhunderte nach dem Zeitalter des angeblichen Verfassers von unwissenden Leviten zusammengetragen worden wären. Der Verfasser des Horus hält die historische Erzählung der Genesis für eine historische Verkleidung eines physicalisch-astronomischen Systemes, dessen Lehren Moses sich in Ägypten aneignete, wo er in der geheimen Priesterweisheit unterrichtet, vielleicht auch in die Mysterien der Isis eingeweiht worden war und auf diesen Wegen die in der Tradition der Priesterschulen fortgepflanzte älteste Naturreligion des menschlichen Geschlechtes kennen lernte. Wir sind hier beim extremsten Gegensatze zu der von Huetius vertretenen Anschauung angelangt; während dieser die gesammte Religion und Mythologie des Alterthums aus der Geschichte Mosis und der alttestamentlichen Gottesoffenbarung erklärte, wird von den Naturalisten der Aufklärungsepoche die Geschichte und Offenbarung des Alten Testamentes, soweit sie nicht für willkürliche Erfindung oder abergläubisches Mährchen gilt, aus dem heidnischen Naturalismus erklärt. Diesen Angriffen gegenüber trat Guerin du Rocher noch einmal mit einer gläubig-mysteriosophischen Beleuchtung der Geschichte des Alterthums her-

vor [1]), die bei den französischen Freigeistern und Materialisten selbstverständlich auf den lebhaftesten Widerspruch stieß [2]); Bergier [3]) vertheidigte die geschichtliche Wahrheit der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte und die Göttlichkeit der alttestamentlichen Offenbarungsreligion gegen die vielerlei Anfechtungen derselben von Seite der Deisten und Freigeister. Im Anschlusse an Bergier, Bullet u. s. w. sowie an die deutsch-protestantischen Leistungen von Leß, Eichhorn, Michaelis, Jerusalem, vertheidiget Beda Mayr [4]) die geschichtliche Wahrheit und Wirklichkeit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in einer Reihe von Abhandlungen, in welchen neben den Ansichten und Einwendungen der Encyclopädisten, und sonstigen französischen und englischen Freidenker auch die in Deutschland selber laut gewordenen Angriffe auf die alttestamentliche Offenbarungsreligion und Offenbarungsgeschichte, namentlich von Seite des ungenannten Verfassers der „philosophischen und kritischen Untersuchungen über das Alte Testament" berücksichtiget werden. Dem Horus widmete Storchenau eine umständliche und breit gehaltene Besprechung im 9. und 10. Bande seiner Religionsphilosophie, die in ihrer Darstellungsweise mehrfach an die damals beliebte wieland'sche Manier und Form philosophischer Raisonnements und Dialogen erinnert.

§. 833.

Neben der Erhabenheit, Reinheit und Heiligkeit der geoffenbarten Lehre wurden auch die Wirkungen derselben im Leben der bekehrten Völker, die Exemplarität des Lebens und Wandels der ersten Christen, die heldenmüthige Standhaftigkeit der Bekenner Christi, die bereitwillige Aufnahme und wunderbar rasche Verbreitung der christlichen Religion trotz aller Hindernisse und Verfol-

[1]) Vgl. Oben S. 120, Anm. 7.

[2]) Vgl. Lettre à Mr. la Harpe, Folliculaire des Philosophistes, en réponse à la critique contre l'ouvrage de Mr. l'Abbé Guerin du Rocher inserée sous le nom de Mr. le Voltaire dans 15me No du Journal politique et de Littérature, du 25 Mai 1777 à Amsterdam.

[3]) Traité hist. et dogm. Tom. V et VI.

[4]) Vertheidigung u. s. w. Bd. II, 1, S. 473—808.

gungen, trotz des vereinigten Widerstandes aller Mächte dieser Welt als Beweismomente für die innere Wahrheit der christlichen Lehre sowol, wie für das sichtliche Walten eines höheren Schutzes und einer höheren Macht, die in und durch den Glauben wirkte, also mit einem Worte für die Göttlichkeit des Christenthums geltend gemacht. Es war dieß eine Übertragung der objectiven und subjectiven Momente für die Göttlichkeit des Christenthums vom Gebiete der Lehre auf jenes der Geschichte des Christenthums, in welcher sich die göttliche Kraft und Wahrheit der Lehre zu erproben hatte. Sofern diese Beweisart nicht unmittelbar von Wesen und Charakter der Lehre selber hergenommen war, wurden die darunter fallenden besonderen Momente in der Form von Hilfs- und Nebenbeweisen geltend gemacht, durch welche das Gewicht der Hauptbeweise verstärkt, und die Beweisführung selber vollständig gemacht werden sollte. Natürlich waren auch diese sogenannten Nebenbeweise mancherlei Anstreitungen ausgesetzt. Das Argument von der wunderbar schnellen Verbreitung des Christenthums wurde durch die Behauptung contrebalancirt, daß die Zahl der Christen in den Jahrhunderten der Verfolgung stets eine ziemlich geringe geblieben sei; die Glorie des Martyrthums, in welcher die Kirche der ersten drei Jahrhunderte in der Erinnerung der späteren Geschlechter strahlte, schien zu verbleichen, wenn man nachweisen konnte, daß die Zahl der Martyrer weit unter der gewöhnlichen Annahme stehe. Der Glaube an ein sichtliches Walten eines höheren göttlichen Geistes im Denken und Leben der altchristlichen Zeit schien auf einem sehr bedenklichen Fundamente zu stehen, wenn es gelang zu zeigen, daß die hervorragenderen Personen und Charaktere, deren Andenken durch die Geschichtskunde späterer Zeiten erhalten worden, über mancherlei Vorurtheile, Schwächen, Leidenschaften, welchen unterthan zu sein, zum allgemeinen Loose der Menschlichkeit gehört, nicht erhaben gewesen seien. Ja es schien in Frage zu stehen, ob die menschheitliche Cultur und Gesittung durch das positive Christenthum wirklich und wesentlich gefördert worden sei; und wenn auch, so wäre, meinte man, der durch das Christenthum bewirkte Fortschritt nur eine Annäherung zu einem höheren Entwickelungsziele, welches über dem confessionellen und positiven Christenthum weit hinausliege. Hier hatte nun eigentlich die Apologetik der Kirche einzutreten, um neben Hervorhebung dessen, was die Kirche in socialer Beziehung

wirklich geleistet, weiter auch noch bemerklich zu machen, was in der Kirche als der in das menschliche Gattungs- und Geschichtsleben projicirten Selbstdarstellung des Gottmenschen Christus der Idee nach enthalten und aufgehoben sei, und welche nie veraltende und stetig sich erneuernde Aufgabe und Sendung der Kirche im zeitlichen Menschheitsleben für alle Zeit zugewiesen sei. Zu einer Apologetik der Kirche in diesem Sinne ist es im Jahrhundert der Aufklärung nicht gekommen; jenes Zeitalter war nicht darnach angethan, durch seine geistigen Einflüsse und Anregungen eine tiefere Idee des positiven Kirchenthums zu erwecken, und die mit der Zeit geistig Mitlebenden zu einer idealen Verherrlichung der socialen Sendung der Kirche zu begeistern. Der Gedanke hieran konnte erst als Folge und Frucht einer tieferen Versenkung in das christliche und nationale Leben des europäischen Abendlandes im gleichzeitigen Zusammentreffen mit einer idealen Wiederbelebung des in abstracter Verständigkeit und empiristischem Realismus verflachten Denkens der Aufklärungsperiode zur allmähligen Reife gedeihen. Unter den christlich-kirchlichen Apologeten aus dem philosophischen Jahrhundert gehört Bergier zu jenen, welche die dem neuzeitlichen Apologeten in der bezeichneten Beziehung obliegende Aufgabe wenigstens ahnten und auch theilweise zu lösen versuchten, während die meisten übrigen katholischen Apologeten sich darauf beschränkten, den locus de ecclesia in jener Gestalt und Haltung, zu welcher er im Streite gegen die Protestanten entwickelt worden war, wiederzugeben, also über den theologischen Begriff der Lehrkirche nirgends hinauskamen. Sehen wir nun zu, was die katholischen Apologeten und kirchlichen Historiker zur Vertheidigung der oben angeführten secundären Beweismomente wider die gegnerischen Anstreitungen beibrachten.

Die Thatsächlichkeit einer wunderbar raschen und schnellen Ausbreitung des Christenthums war schon im 17ten Jahrhundert von mehreren protestantischen Gelehrten beanstandet worden, und auch katholische Forscher: Thomassin, Tillemont u. A. ließen sich zu dem Zugeständniß herbei, daß die Zahl der Bekenner der christlichen Religion in den ersten Jahrhunderten nicht so hoch gestiegen sei, als gemeinhin angenommen werde. Mamachi vertrat gegen Vitringa, Burnet und Moyle, der Dominicaner C. J. Ansaldi [1])

---

[1]) Multitudo maxima eorum, qui prioribus ecclesiae saeculis christianam

gegen den Presbyterianer Clarkson die entgegengesetzte Behauptung als geschichtliche Wahrheit; H. Dodwell's Abhandlung de paucitate Martyrum wurde vornehmlich durch Ruinart in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Actis Martyrum bekämpft, der Inhalt dieser Widerlegung von Valsecchi seinem apologetischen Werke einverleibt [1]). Bergier beleuchtet die Unwahrheit der Behauptung Freret's, daß das römische Reich, dessen Bevölkerung bis zu Constantin's Zeiten größtentheils heidnisch geblieben sei, erst durch die directen und indirecten Zwangsmaßregeln der christlich gewordenen Kaiser christianisirt worden sei. Der weitere Verlauf dieser Discussionen führt ihn zu einer Auseinandersetzung mit Freret über die Fragen, ob die Menschen durch das Christenthum wirklich besser und einsichtiger gemacht worden seien als sie vordem waren; Freret meint, daß die Kirchengeschichte der späteren Jahrhunderte mit den unerbaulichsten Scenen und Vorkommnissen angefüllt sei, und daß bereits die alten Kirchenväter und Concilien über sittlichen Verfall und einreißende Laxität wiederholt bittere Klage geführt hätten; eben so glaubt er beweisen zu können, daß jene religiösen Erkenntnisse über Gott, Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele und jenseitige Vergeltung, deren Erkenntniß man als Geschenk der christlichen Offenbarungsreligion anrühme, den alten Philosophen recht wol bekannt gewesen seien. Bergier erlediget diese Puncte unter Verweisung auf eine Reihe von Schriften, von welchen er glaubt, daß sie auch seinem Gegner achtungswürdig erscheinen dürften; so beruft er sich bezüglich der religiösen Lehren und Meinungen der alten Philosophen auf Leland's Forschungen, bezüglich des Lebens der ersten Christen auf Fleury's moeurs de chrétiens, bezüglich der Verdienste der Kirche um die Erhaltung und Überlieferung der aus der vorchristlichen antiken Welt ererbten Bildungsschätze auf Premontval, bezüglich verschiedener, der katholischen Kirche und ihren Bekennern zur Last gelegten Grausamkeiten, Wortbrüchigkeiten u. s. w. auf verschiedene geschichtliche Werke, die da-

---

religionem professi sunt, adversus Davidem Clarksonum aliosque, qui illos exiguo fuisse numero constituunt, ostensa et vindicata. Turin, 1765.

[1]) Über die neuerlichen Untersuchungen Visconti's, der durch Sammlung und Zusammenstellung von Gräberinschriften die Streitfrage zum endgiltigen Entscheide zu bringen suchte, vgl. Wiseman, Zusammenhang u. s. w. (siehe Unten §. 895), S. 455 ff.

zumal den Ruf sachkundiger und unparteiischer Forschung für sich hatten. Ausführlicher und umständlicher, als in den Entgegnungen auf Freret's abspringende Bemerkungen, verbreitet sich Bergier in der dritten Abtheilung seines Traité historique et dogmatique [1]) über die geschichtliche Entwickelung des Verhältnisses von Christenthum und Kirche zur menschlichen Gesellschaft unter fortlaufender Bezugnahme auf die zeitgenössische Literatur der Encyclopädisten, auf deren Widerlegung diese ganze Partie des Werkes abzweckt.

§. 834.

Die Beweisführung für die Wahrheit des Christenglaubens gestaltete sich solchen Gegnern gegenüber, welche jede positive Religion verwarfen, zu einer demonstratio fidei revelatae; Objecte der Erweisung waren Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit der Offenbarung. Der Charakter der demonstratio fidei revelatae gestaltete sich sehr verschiedenartig, je nachdem auf die eine oder die andere der genannten drei Modalitätskategorien der Nachdruck gelegt wurde. Huetius hatte sich ganz und gar nur auf den Erweis der Wirklichkeit der Offenbarung beschränkt, und Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben, soweit er sie nicht als selbstverständlich voraussetzte, mittelst der von ihm gewählten Nachweisungsart der Wirklichkeit aufzuzeigen gesucht; als die Vertheidiger der sogenannten Natur- und Vernunftreligion hervortraten, stellte sich die Nothwendigkeit der Offenbarung als das in erster Linie zu Erweisende in den Vordergrund; den philosophischen Naturalisten und Deterministen gegenüber wurde die Möglichkeit einer supranaturalen Offenbarung zum Hauptgegenstande der Erörterung.

Die Nothwendigkeit einer Offenbarungsreligion anbelangend, wies Valsecchi darauf hin, wie bereits mehrere anglicanische Bestreiter des Deismus, unter ihnen namentlich Clarke, nachgewiesen hätten, daß eine Offenbarung selbst in Hinsicht auf die im Bereiche des Vernunfterkennens liegenden Religionswahrheiten postulirt werden müsse, da ohne dem das Zustandekommen einer sicheren, irrthumslosen und hinreichend vollständigen Religionserkenntniß nicht denkbar sei. Dieses Raisonnement — bemerkt Valsecchi — läuft

[1]) Tom. IX—XII.

auf dasjenige hinaus, was schon Thomas Aquinas in seiner Summa adversus gentiles [1]) ausgeführt hat, indem er zeigt, wie der weitaus größte Theil der Menschen theils aus geistiger Unfähigkeit, theils zufolge der Verhinderungen, welche der irdische Geschäfts- und Arbeitsberuf mit sich bringt, theils endlich aus geistiger Indolenz nie dahin kommen würde, sichere und solide Erkenntnisse in Sachen der natürlichen Religionserkenntniß zu erwerben. Recht gut hebt Locke [2]) die immensen Vortheile hervor, welche uns unsere christliche Erziehung gewährt; welche diese Wohlthat der christlichen Erziehung verkennen und ihre vernünftigen Gedanken über Gegenstände der natürlichen Religion für selbstgefundene Gedanken halten, gleichen einem Fußgänger, welcher das Verdienst, an einem einzigen Tage eine tüchtige Strecke Weges zurückgelegt zu haben, der Stärke und Schnelligkeit seiner Füße zuschreibt, jedoch gänzlich auf alle diejenigen vergißt, durch deren Kräfte und Bemühungen gangbare Wege angelegt, Gehölze durchhauen, Hügel geebnet, Flüsse überbrückt, und sonstige Hindernisse der freien, ungehemmten Bewegung und Ortsveränderung beseitiget worden seien. Abgesehen von den Schwierigkeiten aber — fährt Valsecchi weiter — welche dem einzig auf sich selber gestellten Menschen in Erringung der im Bereiche seines Vernunftvermögens liegenden Religionserkenntnisse sich entgegenstellen würden, hat er noch Anderes zu wissen nöthig, dessen Kenntniß er aus sich selber nicht zu schöpfen vermag; er muß wissen, auf welche Art und durch welche Handlungen er die Gott schuldige Verehrung ausdrücken und bezeugen, und wie er die durch Fehler und Sünden beleidigte Gottheit wieder versöhnen könne. Locke spricht nicht gut, wenn er in der zuversichtlichen Voraussetzung, daß eine reumüthige Gesinnung das Vaterherz Gottes begütigen müsse, das zur Wiederversöhnung Gottes nothwendige Handeln unter die Wahrheiten der natürlichen Vernunftreligion rechnet; daß durch die der Sünde nachfolgende Reue Gott begütiget werden müsse, ist keine sich von selbst verstehende Sache, schon deßhalb nicht, weil die Präsumtion eines solchen Müssens ein Attentat gegen die souveraine Machtherrlichkeit Gottes wäre; weiter aber deßhalb nicht, weil Gott höchst heilig und gerecht, und die Sünde ein Frevel wider Gottes

[1]) Gent. I, c. 4.

[2]) Reasonableness etc. chap. 14.

heilige Güte ist, deren Beleidigung es dem bereuenden Sünder in seinem Gefühle unmöglich machen muß, eben auf sie recurrirend die Vergebung der Sünde zu präsumiren.

Pascal trägt ein tiefstes Gefühl für die Nothwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung unseres inneren Denkens in sich, und will derjenigen Religion nicht glauben, die ihm nicht sagt und bestätiget, daß Gott seinem Wesen nach dem Menschen verborgen sei und der Mensch nur in gnadenvoller, durch Offenbarung vermittelter Gemeinschaft mit Gott gut und weise zu sein vermöge. Keine Religion hat, nachdem der Mensch von Gott abgefallen und Gott vom Menschen gewichen war, dem Menschen gesagt, daß er in Sünden geboren werde und Gott um der Sünde willen vom Menschen gewichen sei; einzig die christliche Religion hat es ihm gesagt. Also ist sie wahr und alle anderen Religionen sind falsch [1]). Pascal begründet die Nothwendigkeit einer positiven Religion zuvörderst aus der Nothwendigkeit einer supranaturalen Heilsoffenbarung; in welcher Weise diese Argumentation von Voltaire angegriffen und von Valsecchi vertheidiget wurde, ist schon oben angedeutet worden [2]). Der Mensch ist kein Räthsel, wie Pascal sich einbilde, hatte Voltaire gesagt; es gehört zum Wesen des Menschen, eine Mischung aus Gegensätzen zu sein, deren Zusammenspiel sein Leben ausmacht; die Leidenschaften sind die natürlichen Antriebe zum Handeln, durch die Vernunft soll dieses Handeln geleitet werden. Vom Menschen verlangen, daß er keine Leidenschaften habe, heiße ihm Gottesgleichheit zumuthen. Valsecchi citirt gegen diese naturalistische Rechtfertigung des gefallenen Menschen einige Verse aus dem von Voltaire so hoch gehaltenen Pope, der die Schwäche und Ohnmacht der menschlichen Vernunft gegenüber den Leidenschaften des Menschen beklagt, und fragt, ob auch diese Schwäche und Ohnmacht der Vernunft zur Ordnung gehöre?

Bergier [3]) hält die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit einer von der Offenbarungsreligion unabhängig bestehenden natürlichen Vernunftreligion für eine eitle und überflüssige Frage, die durch den geschichtlichen Sachverhalt widerlegt werde. Eine von aller Offenbarungsreligion unabhängig entstandene Vernunftreligion hat

---

[1]) Pensées, art. 2.

[2]) Vgl. Oben S. 131.

[3]) Traité hist. et dogm., Partie premiere.

es nie gegeben und wird es nie geben; die natürlichen Religionswahrheiten, welche einer gebildeten Vernunft als vernünftig und natürlich einleuchten, sind ein Erbe allgemeiner menschheitlicher Überlieferung, deren Anfang auf eine primitive Offenbarung Gottes zurückleitet. Die Thatsächlichkeit einer solchen primitiven Gottesoffenbarung ist selbst auch Gegenstand einer beglaubigten Überlieferung, und beglaubiget sich aus sich selber zufolge der Unmöglichkeit, einen anderen zureichenden Erklärungsgrund für die Entstehung des natürlichen und vernünftigen Gottesglaubens aufzubringen. Daß der Mensch sich aus einem Zustande ursprünglicher Wildheit herauszuarbeiten gehabt habe, ist eine unerwiesene und unerweisbare Hypothese, welche mit einer weiteren eben so unerweislichen Hypothese zusammenhängt, daß die erste und älteste Religionsform Polytheismus gewesen sei. Abgesehen davon, daß die Irreligion des Polytheismus sich in ihr gerades Gegentheil hätte verkehren müssen, wenn aus ihr die Religion des Monotheismus hervorgehen sollte, widerspricht die geschichtliche Erfahrung der Annahme eines solchen Umwandlungsprocesses; bei keinem Heidenvolke hat der Polytheismus den Monotheismus aus sich herauserzeugt, und weit eher wird man in den polytheistischen Religionen der geschichtlichen Heidenvölker die Spuren eines in ihnen untergegangenen Monotheismus entdecken. Man sage nicht, die Philosophen hätten aus dem heidnischen Polytheismus den Monotheismus abstrahirt und durch ihren Einfluß auf das geistige Leben der Völker zur Geltung gebracht. Der Einfluß philosophischer Schulen blieb stets nur auf engere Kreise beschränkt, und hat niemals auf die Massen gewirkt. Zudem haben es die Philosophen, die sich vom heidnischen Volksglauben abwendeten, zu nichts Anderem, als zur Annahme einer Weltseele oder einer mit dem geistigen Urwesen gleichewigen Materie gebracht; und Bayle hat recht gut bemerkt, daß die Philosophen durch ihre Anschauungen und Behauptungen das Gelangen zur Erkenntniß des Einen Gottes und einer göttlichen Weltregierung nicht etwa erleichtert, sondern vielmehr erschwert hätten.

§. 835.

Neben der Unmöglichkeit einer rein natürlichen, von aller Offenbarung unabhängigen Vernunftreligion war weiter auch die Mög-

lichkeit einer geoffenbarten Religion im Allgemeinen, und der christlichen Offenbarungsreligion im Besonderen nachzuweisen. Spinoza hatte die Möglichkeit einer supranaturalen Offenbarung vom Standpuncte eines deterministischen Naturalismus aus in Abrede gestellt; die Gesetze der Natur sind die ewigen Gesetze Gottes, dessen Wesen und Substanz mit Wesen und Substanz der Natur identisch ist. Übernatürlich würde da so viel heißen als übergöttlich; da nun über der Natur nichts Höheres ist, so ist auch eine supranaturale Offenbarung undenkbar, und der Gedanke an eine solche die größte Irrationalität. Die Genferin Marie Huber, die von protestantischen Eltern abstammend zu Lyon in äußerer Gemeinschaft mit der katholischen Kirche lebte († 1753), stellte zwar nicht die Möglichkeit einer supranaturalen Offenbarung, an die sie vielmehr glaubte, wol aber die Möglichkeit eines supranaturalen Lehrgehaltes der Offenbarung in Abrede [1]); Mysterium und Offenbarung, meinte sie, seien zwei einander ausschließende Begriffe: Geheimniß ist, was nicht offenbar ist; das offenbar Gewordene hat aufgehört, Geheimniß zu sein. Valsecchi [2]) rügt an dieser Auslassung, daß rationelle Evidenz und vollkommen klare Offenbarung mit einander als völlig gleichbedeutende Begriffe identificirt werden. Eine mysteriöse Wahrheit könne vollkommen klar geoffenbart worden sein, insofern sie nämlich in verständlichen, die Gefahr einer unfreiwilligen Mißdeutung ausschließenden Worten dargelegt worden ist, und das Mitgetheilte keinen logischen oder sachlichen Widerspruch in sich schließt. Die Forderung, daß die geoffenbarte Wahrheit dem Vernehmenden durch sich selber einleuchten solle (évident par soi-même), läßt sich nicht einmal in Bezug auf die durch selbsteigenes Denken des Menschen erzeugten stricten Vernunftwahrheiten festhalten; wer möchte behaupten, daß die auf das Unendliche bezüglichen Sätze der Mathematik in sich selber evident wären? Der Verfasser des Buches sur la religion des dames — fährt Valsecchi weiter — greift den Glauben an mysteriöse Offenbarungswahrheiten aus dem Grunde an, weil der Inhalt der Offenbarungslehre der menschlichen Vernunft proportionirt sein müsse und demnach nichts in sich enthalten könne, was

[1]) Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire. Amsterdam, 1738.

[2]) Fondamenti II, c. 6, §§. 2 f.

außer und über der Vernunft läge. Auf diesen Einwurf, erwidert Valsecchi, hat längst schon Thomas Aquinas geantwortet; er wies darauf hin, daß der Mensch, für ein jenseitiges supranaturales Ziel bestimmt, Vieles zu wissen nöthig habe, was außer und über dem Bereiche seiner, den Objecten der irdischen Erfahrungswelt proportionirten Erkenntnißkraft liege.

Bayle faßte die Suprarationalität der Offenbarungslehre als eine Contrarietät zwischen Vernunft und Offenbarung auf, und forderte hiedurch die Vertheidiger des christlichen Supranaturalismus heraus, den widerspruchlosen Zusammenklang von Vernunft und Offenbarung aufzuzeigen. Jacquelot [1]) sprach zu diesem Ende die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen und der geoffenbarten Religion durch, erstere umständlich und mit Geschick, bei letzteren unter Beschränkung auf einige vereinzelte Congruenzgründe, die nach seinem Dafürhalten genügen mochten, zu zeigen, daß der Christ sich seines Glaubens nicht zu schämen habe. Leibniz [2]) wundert sich, daß ein Mann wie Bayle die Bedeutsamkeit der Unterscheidung zwischen dem, was supra rationem, und demjenigen, was contra rationem ist, so wenig zu würdigen vermöge. Widervernünftig nennt man, was gegen die absolut gewissen und indispensablen Wahrheiten verstößt; was über die Vernunft geht, ist einzig der gewohnheitsmäßigen Erfahrung und dem gewohnheitsmäßigen Auffassen und Begreifen entgegen. Eine Wahrheit geht über unsere Vernunft, wenn unser Geist (oder überhaupt ein geschaffener Geist) sie nicht zu begreifen vermag; dahin gehören die heilige Dreieinigkeit, die Wunder oder Handlungen, die nur Gott zu vollbringen vermag; wie z. B. das Schöpfungswunder; die Wahl der bestgeordneten Welt. Bayle hat die Frage zur Sprache gebracht, ob irgend welche Wahrheiten, namentlich jene des Glaubens, unlösbaren Einwendungen unterworfen sein können, und scheint diese Frage bejahen zu wollen. Die Prädestinationslehre in der Theologie, und die philosophische Frage nach der Zusammensetzung des Continuum scheinen ihm in das Gebiet solcher Wahrheiten zu gehören. Allerdings

---

[1]) Conformité de la foi etc. Siehe Oben S. 91, Anm. 1.

[2]) Discours sur la conformité de la foi avec la raison, als Einleitung in die Theodicée.

haben seiner Zeit auch Libertus Frommond [1]) und Ochinus [2]) die Difficultäten dieser Frage sehr urgirt, aber nicht für unlöslich erklärt. Wäre nicht ein unwiderleglicher Einwurf einer völligen Widerlegung der unbegreiflichen Wahrheit gleich zu achten? Denn der Einwurf muß ja begründet sein; ist ein unwiderleglicher Einwurf sodann nicht eine völlige Demonstration der Unhaltbarkeit der beanstandeten Lehre? Es versteht sich übrigens von selber, fährt Leibniz weiter, daß man bei Glaubenssätzen nur solche Einwendungen, die exact nach den Regeln der vulgären Logik eingerichtet sind, für wirkliche Einwendungen gelten lassen könne; auf bloße Wahrscheinlichkeiten sich stützen wollen, geht nicht an, da man darüber einverstanden ist, daß die Mysterien gegen den Augenschein sind und die erfahrungsmäßig begründete Wahrscheinlichkeit nicht für sich haben. Hätte man jederzeit gebührend beachtet, was der Vernunft im Verhältniß zum Glauben zusteht, und was nicht, so würde der weitaus größere Theil jener Streitigkeiten über das Recht der Vernunft in Glaubenssachen, in welchen die Vernunft bald ungebührlich erhöht, bald eben so wieder ohne Maaß und Regel erniedriget wird, von selbst wegfallen. Leibniz erklärt sich gegen den Grundsatz, daß man in Glaubenssachen sich nicht entscheiden soll, ehe nicht alle möglichen Einwendungen zurückgewiesen seien; auf diese Art, meint er, würde man in Glaubenssachen nie zur Gewißheit kommen. Auch kann er in Bayle's skeptischer Gegenüberstellung von Glaubenssätzen und Vernunftgedanken nicht jenes harmlose und für die Religion gefahrlose Spiel sehen, wofür Bayle sein Vorgehen angesehen wissen will. Bayle meint sogar der Religion zu dienen, indem er zur Aufsuchung besserer und haltbarerer Gründe für die Religions- und Glaubenswahrheit sollicitire. In Wahrheit scheint er aber nur die Schwäche und Unhaltbarkeit der Sache des religiösen Glaubens vor dem Forum der Vernunft darthun zu wollen; die Vernunft muß, um die Sache des Glaubens nicht preiszugeben, gewaltsam niedergehalten, und widerstrebend zur Anerkennung der

---

[1]) Labyrinthus de compositione continui. — Leibniz kommt auf dieses Thema oft und gerne zu sprechen. Bezüglich seines Verhaltens in dieser Frage zu Arriaga und Cartesius vgl. Gesch. d. Thom. S. 565 f., Anm.

[2]) Ochinus nannte die Difficultäten der Prädestinationslehre die Labyrinthe der Prädestination.

Offenbarungslehre genöthiget werden. Nicole, auf den sich Bayle beruft, mag in einem solchen Verfahren einen Triumph der göttlichen Auctorität über die menschliche Vernunft erblicken; in der That aber wäre, wo wirklich unlösliche Vernunftgründe eingewendet werden, anzunehmen, daß das durch sie Bestrittene unwahr und keine geoffenbarte Lehre sei. Dahin gehört z. B. die Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder, die Nicole aus der Lehre von der Erbsünde folgert; dahin die ewige Verdammniß jener Erwachsenen, welche der nöthigen Erleuchtung zur Erlangung des Heiles ermangelten.

Leibniz fordert also bei strenger Festhaltung an der Supranaturalität der christlichen Gottes- und Heilslehre eine positive Übereinstimmung zwischen Offenbarung und Vernunft, welche letztere demnach auch im Stande sein muß, die rationelle Denkbarkeit der christlichen Offenbarungslehren darzuthun. Leibniz selbst hat zu wiederholten Malen eine solche concordia fidei et rationis an den einzelnen Offenbarungslehren nachzuweisen versucht; den Socinianern gegenüber stand er für die christliche Trinitätslehre, Bayle gegenüber für alle Grundwahrheiten des christlichen Supranaturalismus ein, und vertheidigte die überlieferten christlich-theologischen Lehren über Gottes Allmacht, Güte und Barmherzigkeit, erbsündliche Verschuldung und gnadenvolle Erlösung der Menschheit durch Christus, Vorherbestimmung zur Gnade und Glorie, ewige Verdammniß der Gottlosen. In seinem „Systeme der Theologie“ ging er noch weiter, und faßte das christlich-kirchliche Bekenntniß nach seinem Gesammtinhalte in einem vollständigen Abrisse von wesentlich apologetischer Tendenz zusammen, in welchem man die Grundideen der leibniz'schen Anschauung bald und leicht wiederfindet. Er baut sein System auf die Idee vom Staate Gottes, der ihm die höhere ethische Ordnung des Universums über der natürlichen Ordnung desselben bedeutet, und das gesammte System der christlichen Heilsordnung nach katholisch-kirchlicher Anschauung in sich faßt; nur daß die Kirche selber nicht speciell deducirt, sondern als die ihrer Idee nach in der auseinandergesetzten Ordnung des Gottesreiches enthaltene Form dieser Ordnung vorausgesetzt wird. Die speculative Verständigung über die einzelnen Dogmen geht im Ganzen über den von den mittelalterlichen theologischen Schulen überlieferten Verständigungsmodus nicht hinaus, nur daß der speculativen Scholastik eine nicht

unwesentlich veränderte Kosmologie substituirt wird, in deren Sätzen und Anschauungen Leibniz die Mittel zu einer mindest eben so guten rationellen Verständigung, als sie dem speculativen Peripatetismus möglich war, über die christlichen Geheimnißlehren gefunden zu haben glaubt. In diesem Sinne geht er an eine philosophische Verdeutlichung der Lehren von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde [1]), von der Transsubstantiation im Altarssacramente; die christologische Idee geht leer aus, die Idee der Kirche geht in dem allgemeinen Gedanken von Gottesstaate auf. Einen speculativen Begriff des Christenthums hat man also bei Leibniz nicht zu suchen; er bleibt bei dem Gedanken einer speculativen Denkmöglichkeit der Mysterien der Offenbarungslehre stehen, zeigt diese Denkmöglichkeit auch an verschiedenen einzelnen Puncten der Offenbarungslehre auf, zieht sich aber im Übrigen auf gewisse allgemeine religiöse und kosmische Anschauungen zurück, auf welche sein ganzes Denksystem gestellt ist, ohne daß er daran dächte, dieselben in gewissen specifisch-christlichen Centralideen zu vertiefen, und aus diesen einen tieferen Einblick in den Zusammenhang der ethischen und der allgemeinen kosmischen Ordnung zu gewinnen. Er geht in dieser Beziehung entschieden hinter seinen großen Vorgänger Nicolaus von Cusa zurück, bei welchem die christologische Idee und die damit zusammenhängende Idee der Kirche so imposant und großartig in den Vordergrund tritt; Leibnizens Blick verliert sich in die unermeßlichen Weiten des kosmischen Seins, die Idee der Kirche droht ihm in der Idee des Kosmos, der Christ im geistigen Weltbürger aufzugehen. Aber dieser Weltbürger des göttlichen Universalstaates ist ein Kosmopolit von aufrichtig gemeinten christlichen Überzeugungen, der uns in seinem Denksysteme nur den Beweis liefert, daß sich aus den von ihm vorgefundenen Elementen der philosophischen Zeitbildung jene höhere Harmonie von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, die Leibniz augenscheinlich im Sinne hatte, nicht erzielen ließ. Jene höhere Harmonie war nur durch eine intuitive Versenkung des gläubigen Denkens und Bewußtseins in den Idealgehalt der christlichen Offenbarungswahrheit zu erzielen; nach Malebranche fand sich aber in dem Jahrhundert der weltlich gesinnnten Auf-

[1]) Über die Leibniz'sche Theorie der Erbsünde vgl. seine Abhandlung de causa Dei §§. 80—90.

klärung kein Anderer, der zu einem Unternehmen solcher Art sich gestimmt gefühlt hätte. Demgemäß blieben die Vertheidiger des christlichen Offenbarungsglaubens einfach bei dem Erweise stehen, daß die Lehren der Offenbarung jenen der Vernunft nicht widersprechen, und die gläubige Annahme der christlichen Offenbarungslehre durch Gründe der moralischen Evidenz gerechtfertiget sei. In dieser Weise vertritt z. B. Delamare [1]) das gute Recht der christlichen Gläubigkeit unter Zurückverweisung auf Leibnizens Ausführungen gegen Bayle mit specieller Beziehung auf die Einwendungen der Deisten und Encyclopädisten, insonderheit des Verfassers der Schrift des moeurs, der die säculäre Denkart und Moral als die einzig berechtigte, natürliche und vernünftige darzustellen sich bemüht hatte. Nach Storchenau [2]) kann weder die Möglichkeit supra-rationaler Religionswahrheiten noch auch die Möglichkeit einer Offenbarung solcher Wahrheiten in Abrede gestellt werden. Was das Erstere, die Möglichkeit jener Wahrheiten, anbelange, sehe sich Bayle zu dem Geständniß genöthiget, daß, da Gott, das ens aeternum, unbegreiflich sei, zweifelsohne auch die auf ihn bezüglichen Wahrheiten für unseren Verstand unfaßbar und trotzdem eben so gewiß sein müssen, als Gottes Existenz gewiß ist, daher denn auch die Socinianer keinen Grund hätten, die christlichen Religionswahrheiten schon deßhalb, weil sie Mysterien seien, zu verwerfen. Freilich meint er andererseits wieder einen Widerspruch darin zu entdecken, daß die Vernunft den Mysterien glaubend sich unterwirft, und daneben, indem sie deren vernünftige Zulässigkeit beweist, dieselben sich unterwirft. Es sieht aber jedermann leicht, daß hier mit dem Ausdruck Unterwerfung gespielt wird, indem er das zweite Mal einen ganz anderen Sinn hat, als das erste Mal. Von einer Unterwerfung der Mysterien unter das Urtheil der Vernunft kann schon deßhalb keine Rede sein, weil die Nachweisung der widerspruchlosen Denkbarkeit eines Mysteriums eben nur die Erhabenheit desselben über die Vernunft rechtfertiget. Rousseau erblickt in der Zumuthung des Glaubens an die Mysterien

---

[1]) La foi conciliée avec la raison etc. (vgl. Oben S. 162, Anm. 2) Propp. 5—8 (siehe Migne, Tom. XI, S. 909—973).

[2]) Institutt. metaphys. Libri IV. Wien, 1769 (in 4 Theilen, Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theologie in sich enthaltend).

eine Erniedrigung der Vernunft, oder vielmehr ein Unrecht gegen Gott, der kein Gott der Finsterniß sei und die menschliche Vernunft mit Licht begabt habe. Die Antwort ist leicht; das natürliche Licht der Vernunft wird nicht in Abrede gestellt, sondern nur verlangt, daß dort, wo es nicht ausreicht, die von Gott selbst dargebotenen Belehrungen und Aufschlüsse angenommen werden. Das vernünftige Denken weist den Menschen darauf hin, im Gefühle seiner Belehrungs- und Heilsbedürftigkeit diese Aufschlüsse zu suchen; und wo sie ihm auf eine vernünftig annehmbare Art verbürgt dargeboten werden, sie auch willig und ohne Widerrede anzunehmen.

§. 836.

Die Vernünftigkeit einer solchen Annahme reflexiv zu erhärten, setzt sich Buffier zur Aufgabe in einer Schrift, die auf dem Standpuncte reinster Thatsächlichkeit fußend, die moralische Evidenz des christlich-kirchlichen Geschichts- und Offenbarungsglaubens darzulegen bemüht ist [1]). Buffier faßt sein Exposée in folgenden drei Hauptsätzen zusammen:

a. Nichts ist so vernünftig, als dasjenige zu glauben, was Gott gesprochen hat. Dieser Satz schließt vier andere Sätze in sich, unter deren Voraussetzung er gewiß ist und nothwendig gilt:

1. Gott existirt (Bezeugung dieser Wahrheit durch den allgemeinen Menschheitsglauben; Unvernunft und Thorheit des Atheismus, Widerlegung des Spinozismus).

2. Gott kann sich den Menschen offenbaren und zu ihnen sprechen, und es ist seiner nicht unwürdig, es zu wollen.

3. Wenn Gott zum Menschen spricht, so muß das Gesprochene wahr sein, weil es eben so undenkbar ist, daß Gott einer Täuschung anheimfalle, als daß er seine vernunftbegabten Geschöpfe täuschen wolle.

4. Die mysteriöse Unbegreiflichkeit des göttlichen Wortes ist kein Grund gegen die Glaubhaftigkeit desselben; das Unbegreifliche muß nicht auch schon das Widersinnige sein, im Gegentheile ist

---

[1]) Exposition des preuves les plus sensibles de la veritable religion. Paris, 1732.

es erklärlich und natürlich, daß die Offenbarungen eines höchsten Verstandes und einer höchsten Weisheit für einen begränzten Verstand und eine beschränkte Einsicht, wie die menschliche ist, geheimnißvoll seien.

b. Es ist vollkommen vernünftig, dasjenige als Ausspruch Gottes hinzunehmen, was uns in seinem Namen durch einen mit göttlichem Ansehen bekleideten Lehrmeister, wie Christus gewesen, verkündet wird. Dieser Satz erlangt seine vollkommene Gewißheit:

1. Durch eine genaue und sorgfältige Würdigung der erhabenen Persönlichkeit Jesu Christi und seiner wunderthätigen Wirksamkeit nach glaubhaften und unbestreitbaren Zeugnissen;

2. Durch den Nachweis, daß alles Außerordentliche und Wunderbare, was durch Christus und in seinem Namen durch seine Apostel und Bekenner unläugbar vollbracht worden, im wahrhaften Sinne Wunder, von übernatürlicher Qualität sei. — Die ausführliche und umständliche Durchführung dieser beiden Puncte läuft in eine möglichst erschöpfende Rechtfertigung des christlichen Geschichtsglaubens aus; der offenbarungsgläubige Christ, will Buffier zeigen, steht auf dem Boden reinster unbestreitbarer Thatsächlichkeiten.

c. Es ist vollkommen vernünftig zu glauben, daß von Christus selber dasjenige gelehrt worden, was uns durch das von ihm eingesetzte priesterliche Lehramt als seine Lehre verkündet wird. Zur Anerkennung dieses Lehramtes nöthiget die Unzureichendheit aller außerdem versuchten und denkbaren Mittel, zu einer vollkommen verbürgten und beruhigenden Erkenntniß der christlichen Wahrheit zu gelangen; für den giltigen Bestand und die legitime Auctorität desselben zeugt das Wort der Schrift, dessen Erfüllung sich in der ununterbrochenen Reihenfolge der Nachfolger Petri und seiner Mitapostel als geschichtliche Thatsache darstellt.

§. 837.

Die nächstfolgende weitere Stufe der methodischen Durchbildung der demonstratio christiana und demonstratio catholica wird durch Stattler repräsentirt, in dessen Denken sich die auf dem Boden der Thatsächlichkeiten stehende empiristische Reflexion Buffier's mit dem raisonnirenden logistischen Dogmatismus der wolff'schen Schule

verband, daher in seiner demonstratio catholica das Hauptgewicht auf den Erweis der possibilitas revelationis et fidei revelatae fällt. Ist diese Möglichkeit festgestellt, so ist ihm der Nachweis der Wahrheit der christlichen Religion eine reine quaestio facti, die nicht durch metaphysische und apriorische, sondern durch moralische und physische Gründe a posteriori gelöst wird. Dem Nachweise der Möglichkeit geht aber ein kurzer Erweis der Nothwendigkeit einer Offenbarung voraus; so daß wir also bei Stattler zum ersten Male eine mit Rücksicht auf die drei Modalitätskategorien gegliederte Beweisführung für die Wahrheit des christlichen Glaubens finden, dessen legitime Bewahrerin, Hüterin und Auslegerin, wie weiter die demonstratio catholica erweisen soll, einzig die katholische Kirche ist. Wir haben an einem anderen Orte [1]) die Art seiner Beweisführung für die katholische Kirche näher geschildert, und auch die Puncte angedeutet, in welchen diese Beweisführung des von gewissen Lieblingsmeinungen beherrschten Autors Anstoß erregte und der kirchlichen Censurirung unterlag; demnach beschränken wir uns hier auf Darlegung des Inhaltes seiner demonstratio christiana, die uns den Übergang zu der von G. Hermes versuchten Grundlegung des christlichen Offenbarungsstandpunctes vermitteln soll.

Stattler beginnt mit dem Erweise der Nothwendigkeit einer Offenbarung. Die Entwickelung ist folgende: Es muß eine wahre Religion und ein Mittel zur Erlangung einer hinreichenden Kenntniß derselben geben. Die Erkenntniß der Wahrheit kann uns auf eine sechsfache Art vermittelt werden: durch das Zeugniß der Sinne, durch den sensus intimus, durch Demonstrationen der ratiocinativen Vernunft, durch den sensus communis, durch menschliches oder göttliches Zeugniß. Von diesen sechs allgemeinen Erkenntnißquellen entfallen die beiden ersten in Sachen der Religion von selber; das Mittel der Demonstration ist für den weitaus größten Theil der Menschen unzureichend und unangemessen; das Gleiche ist über den sensus communis als vermeintliches Wahrheitskriterium in religiösen Dingen zu sagen, wie ein Locke und Leclerc ganz richtig hervorgehoben haben. Menschliche Aussage ist, ihre Zuverläßigkeit vorausgesetzt, wol geeignet, sinnefällige Thatsachen zu beglaubigen, kann aber nicht für die übersinnlichen Wahrheiten der Religion als

[1]) Gesch. d. kathol. Theol. Deutschlands, SS. 225. 237.

zuverläßiges und unmittelbares Wahrheitskriterium dienen. Somit bleibt einzig das sechste und letzte der aufgezählten Wahrheitskriterien, das unmittelbare Zeugniß Gottes, als zuverläßiges Wahrheitskriterium in Sachen der religiösen Erkenntniß übrig, und es handelt sich nur darum, auch die philosophische Möglichkeit desselben, oder mit anderen Worten, die vernünftige Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung aufzuzeigen. Der Nachweis dieser Möglichkeit läuft darauf hinaus, daß es unzählige Dinge gebe, welche wir entweder nicht fassen, oder bezüglich welcher wir uns mindestens nicht gegen Irrungen absolut sicher stellen können; da nun diese Schwäche unseres Erkenntnißvermögens sich nicht abläugnen lasse, so sei es Thorheit, gegen ein hinreichend beglaubigtes Offenbarungsfactum aus dem Grunde Einsprache zu thun, weil die Offenbarung übernatürliche d. h. unser Erkennen übersteigende Lehren und Sätze in sich enthalte. Es müsse uns genügen, daß diese übernatürlichen Wahrheiten den sicheren Wahrheiten und Erkenntnissen unserer natürlichen Einsicht nicht widersprechen. Stattler sucht sodann im Besonderen in Beziehung auf die Hauptlehren der christlichen Offenbarung darzuthun, daß jener Widerspruch derselben mit der Vernunft, wie er von den Theisten vorgegeben werde, in der Wirklichkeit nicht statt habe. Er bringt die Schwierigkeiten, welche bezüglich der christlichen Offenbarungslehren beregt werden können, unter drei Classen: metaphysische, physicalische, moralische Difficultäten. Metaphysische Difficultäten seien es, welche gegen die Dogmen von der Dreieinigkeit und Menschwerdung erhoben werden, physicalische, welche gegen die kirchliche Lehre vom Abendmale und vom ewigen Höllenfeuer aufgeworfen werden; als moralische Absurda bezeichnet man die Erbsünde und das mysterium crucis (Christus den Gekreuzigten). Stattler behauptet nicht bloß die logische Denkbarkeit der mit diesen Lehrartikeln zu verbindenden Begriffe, sondern sucht auch vom Standpuncte seiner Metaphysik und Kosmologie Einiges zur relativen Verdeutlichung des mysteriösen oder schwerfaßlichen Inhaltes dieser Lehren beizubringen, kommt indeß über einige wenige analogische Congruenzgründe nicht hinaus. Für ihn bleibt die Sicherstellung der moralischen Evidenz der historischen Thatsächlichkeit des Offenbarungsfactums die Hauptsache, und diese steht ihm fest, wenn die geschichtliche Wahrheit der Wunder und die thatsächliche Erfüllung der Weissagungen, auf

welche der christliche Offenbarungsglaube gestützt ist, nachgewiesen wird. Bei diesem Nachweise kommt er allerdings nebenher auch auf die Frage von der Möglichkeit der Wunder und Weissagungen zu sprechen; indeß wird diese Frage mit einigen wenigen Sätzen abgethan, die darauf hinausgehen, daß Gott die Gesetze der Natur, die er selber ursprünglich festgestellt hat, in einem besonderen Falle und aus einer besonderen Ursache ausnahmsweise abändern könne. Alles wird entweder unmittelbar oder mittelbar von Gott bewegt; jedenfalls ist Gott die absolute Ursache aller Bewegung, und es steht sonach bei ihm, Maaß und Art der Bewegungen im Allgemeinen und für einzelne besondere Fälle zu bestimmen.

§. 838.

G. Hermes theilte mit seinem Vorgänger das Bestreben, die historische Thatsächlichkeit des Offenbarungsfactums zur moralischen Evidenz zu erheben, suchte aber diese Evidenz vom Standpuncte philosophischer Apodiktik zu erhärten. Diesen Standpunct wollte er durch Überwindung des Zweifels gewinnen. Der Grundzweifel ist, ob unseren Vorstellungen das Wirkliche entspreche. Der Zweifel muß durch Nöthigungen der theoretischen und praktischen Vernunft exterminirt werden; die Nöthigungen der theoretischen Vernunft führen zum Fürwahrhalten, die vom Gewissen und Pflichtgefühl abhängigen Nöthigungen der praktischen Vernunft zum Fürwahrannehmen. Beide Arten von Vernunft treffen in dem Ergebniß zusammen, daß ein Gott ist, daß dieser Eine Gott höchst mächtig, weise, gütig und gerecht sei, und sich in übernatürlicher Weise offenbaren könne. Eben so hält Hermes die Functionen beider Arten von Vernunft weiter in der Frage über die Wirklichkeit einer geschehenen Offenbarung auseinander — eine Untersuchung, die bei ihm in das Problem ausläuft, ob es Pflicht sei, die in den heiligen Büchern des Neuen Testamentes niedergelegte christliche Offenbarungslehre anzunehmen. Hermes bejaht diese Frage unter der Voraussetzung eines, jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden theoretischen Erweises der historischen Glaubwürdigkeit des Inhaltes jener Schriften, und unter der Bedingung, daß der Inhalt jener Schriften in einer nothwendigen Verbindung mit der moralischen Pflichterfüllung des Menschen stehe. Beide Forderungen sieht er bei

verständiger und gewissenhafter Untersuchung und Prüfung des historischen und lehrhaften Charakters der neutestamentlichen Schriften erfüllt; und demzufolge muß nach Hermes das Factum einer übernatürlichen Gottesoffenbarung an den Menschen als ein wirkliches, historisch gewisses Factum erachtet werden. Hier fällt nun zunächst einmal auf, daß das moralisch gefühlte Bedürfniß einer Offenbarung ganz und gar mit dem Bedürfniß einer moralischen Belehrung identificirt, und somit der Zweck der Offenbarung einseitig in jenen der Belehrung gesetzt, und diese Belehrung überdieß auf das Pflichtgebiet beschränkt wird. Man muß demnach fragen, ob Hermes für das Erkennen der theoretischen Vernunft keine Bereicherung aus der Offenbarung erwartet habe? Nach Hermes erkennt die Vernunft durch sich selber von Gott so viel, als dem Menschen für seine moralische Bestimmung nöthig ist. Mehr vermag sie nicht zu erkennen; was Gott an sich ist, sein Wesen und die Eigenschaften desselben bleiben ihr vor und nach aller Offenbarung unbegreiflich [1]); die Offenbarung mache uns in ihren Aufschlüssen über Gott mit Verhältnissen und Wirkungen bekannt, die stets in analogem, nicht in eigentlichem Sinne zu verstehen seien. So wenig nun Hermes von einer innerlichen geistigen Erfüllung des Menschen durch das Licht der Offenbarungswahrheit weiß, eben so wenig von einer innerlichen Durchdringung des ethischen und natürlichen Menschen durch die Gnadenfülle der christlichen Heiligung [2]). Diese unzulängliche Vorstellung von dem, was dem Menschen durch die Offenbarung zu Theil werden soll, legt wol von selber einen dem hermesischen Denksysteme ungünstigen Rückschluß auf die Art und Beschaffenheit seiner Beweisführung für die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung nahe; sie wird eben nur darauf abzwecken, die Realität eines so dürftigen und unzulänglichen Offenbarungsinhaltes, wie er in der hermesischen Glaubenslehre vorliegt, nachzuweisen. Übrigens fällt der Schwerpunct seiner Untersuchungen nicht in die Fragen über die Wirklichkeit oder Nothwendigkeit der Offenbarung und ihres Inhaltes — denn hier kam er über das von seinen Vorgängern Gesagte nicht hinaus, oder blieb, die Nothwendigkeitsfrage betreffend, sogar

---

[1]) Vgl. Denzinger, v. d. religiös. Erkenntniß, Bd. II, S. 120.

[2]) Vgl. m. Gesch. d. kathol. Theologie Deutschl., S. 408 u. 415 ff.

hinter ihnen zurück; der Hauptaccent fällt bei ihm auf die Möglichkeitsfrage, die er zur Beruhigung der sein Denken beschäftigenden Zweifel sich nach seiner Art zurechtlegen will. Daher die umständliche Erörterung der Fragen: „Muß als möglich zugelassen werden, daß Gott unmittelbar im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringe?" „Muß als möglich zugelassen werden, daß der Mensch gewiß werde oder doch übernatürlich durch Gott gewiß gemacht werde, von der inneren Wahrheit ihm übernatürlich beigebrachter, und auch natürlich von ihm selbsterzeugter aber nicht von ihm selbst als wahr zu erweisender Vorstellungen?" „Ist die Möglichkeit dieser Gewißheit nicht zu läugnen in Ansehung des nächsten Subjectes oder unmittelbaren Empfängers der Offenbarung? Ist sie nicht zu läugnen in Ansehung eines entfernteren Subjectes der Offenbarung?" Man erwarte nicht, daß das Dringen auf die Vergewisserung der inneren Wahrheit des Offenbarungsinhaltes etwa einen Anlauf zu einem geistigen Eindringen in den supranaturalen Wahrheitsgehalt des Christenthums bedeute; die innere Wahrheit bedeutet da nur den Zusammenklang mit dem sittlichen Denken, dessen Aufhellung, Zurechtleitung und vollständige Information durch die Offenbarung ja für Hermes der letzte entscheidende und praktisch nöthigende Grund zur Annahme der Offenbarung ist.

§. 839.

Die hermesische „Einleitung in die christkatholische Theologie" war ein Versuch, eine den Anforderungen der neuzeitlichen philosophischen Bildung und Denkart entsprechende Grundlegung der christlichen Theologie zu schaffen. Dabei hatte aber der Verfasser einzig die Anschauungen einer bestimmten Epoche und Schule, von welcher er selber befangen war, im Auge; und so gestaltete sich sein ganzes Unternehmen nur zu einem Versuche, sein christliches Glauben und Denken gegenüber der Kant-Fichte'schen Schule zu rechtfertigen. Die großen Fragen und Erfahrungen des Lebens, die in den enggezogenen Gedankenkreis dieser Schule sich nicht einfügen wollten, blieben seitwärts liegen; der Begriff der Religion als tiefster bewegender Macht des Lebens kam nicht zu seinem Rechte, ja trat gar nicht in den Gesichtskreis dieser Denkart, welcher durch

eine unwahre Auseinanderhaltung von Begriff und Idee, Verstand und Vernunft, und durch Beschränkung der Vernunft auf ein bloßes Erkennen aus Gründen, so wie des Verstandes auf das empiristische Erkennen eine tiefere Erfassung dessen, was in der menschlichen Daseinswirklichkeit, in der natürlichen sowol wie in der geschichtlichen, sich offenbart, verschlossen blieb. Die philosophische Apodiktik, in welche sich Hermes verrannt hatte, konnte nur zu einer abstracten Isolirung von dem realen Gehalte der christlichen Wahrheit und des christlichen Innenlebens führen; und daß Hermes aus dieser Isolirung dennoch an die Anerkennung der christlichen Wahrheit heran kam, geschah nicht, wie er sich glauben machte, in Folge philosophischer Denknöthigungen, sondern in Folge der Concessionen, die er seinem sittlichen und gläubigen Bewußtsein auf Kosten seines abstracten Vernunftideals machte. Übrigens hatte unter den tiefer gehenden philosophischen Vertheidigern des christlichen Offenbarungsglaubens schon vor und neben Hermes die Überzeugung Platz gegriffen, daß man sich in Sachen der Religion und des Glaubens auf den Boden des Gegebenen und Thatsächlichen zu stellen und den idealen Begriff desselben zu eruiren habe, in dessen Gewinnung sich von selber das von Hermes urgirte Verständniß der inneren Wahrheit des gegebenen Offenbarungsinhaltes, so weit es menschlicher Weise erreichbar ist, darbot. Die geschichtliche Wahrheit der dem christlichen Glauben zu Grunde liegenden Offenbarungsthatsachen aber blieb wie ehe und vor ein Gegenstand demonstrativer Nachweisung, welche nur mit der fortschreitenden Entwickelung der Geschichtskunde großartigere Dimensionen annahm und in ihrer philosophischen Vertiefung von selber auf den Boden der Religions- und Offenbarungsphilosophie hinüberführt, in deren Lichte das thatsächlich Gegebene in den Bereich idealer Vernunftanschauung erhoben und als Verwirklichung ewiger göttlicher Ideen im zeitlichen Menschheitsleben erkannt wird. Auf diesem Wege hat sich die neuzeitliche christlich-kirchliche Apologetik in diesem Jahrhundert zu einer philosophisch-theologischen Wissenschaft durchgebildet, die an der Gränzscheide zwischen der christlich-kirchlichen Offenbarungswissenschaft und den weltlichen Wissenschaften stehend, aus dem Gebiete der letzteren in jenes der ersteren hinüberleiten, und für diese selber einen rationellen Unterbau liefern will, der die Berechtigung der Theologie als einer über der

Gesammtheit der weltlichen Wissenschaften sich erbauenden Wissenschaft des Übernatürlichen erhärten soll.

Die Entwickelung der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik ist mit der neuzeitlichen Entwickelung der Religions- und Geschichtsphilosophie auf's Engste verschlungen, und hat eine reiche Literatur aufzuweisen, aus welcher wir hier dasjenige auszuheben haben, was uns die Stufen des Überganges aus der älteren Form der demonstratio christiana und demonstratio catholica in die wissenschaftlich durchgebildete Form der heutigen christlich-kirchlichen Apologetik zu verdeutlichen geeignet ist. Wir haben in dieser Hinsicht unsere Blicke zunächst nach Frankreich hinüber zu werfen, das zwar nicht die Apologetik als Wissenschaft hervorgebracht, jedenfalls aber in diesem Jahrhundert, nach dem zeitweiligen Untergange seiner großen und glänzenden theologischen Vergangenheit, sein Bestes und Vorzüglichstes auf dem Gebiete der Apologetik geleistet hat. Den heutigen Stimmführern des christlichen und theologischen Frankreichs gebührt das Verdienst, die Sache des christlichen Glaubens und der christlichen Überzeugungen vor der Welt der Gebildeten, vor den Männern des Lebens und der praktischen Erfahrung mit Erfolg geführt und theilweise wahrhaft glänzend vertreten zu haben.

Den Anfang dieser Art von Apologetik machte unter dem ersten Consul im J. 1803 D. A. v. Frayssinous, Mitglied der Gesellschaft von St. Sulpice und nachheriger Bischof von Hermopolis, durch die von ihm in Gang gebrachten religiösen Conferenzreden, durch welche er, selber ein beredter Vertheidiger der christlichen Wahrheit, einer eigenthümlichen Art priesterlicher Beredsamkeit den Namen schöpfte, die nachfolgend durch Männer wie Marc Carthy, Ravignan, Ventura, Lacordaire, P. Felix, Vermillaud zu so hohem Flore und zu so glänzender Entfaltung gelangen sollte. Frayssinous führte die von ihm begonnenen Conferenzen in zwei Jahresreihen durch, deren erste a. 1803—1809, die zweite a. 1814—1822 umfaßte; im J. 1824 ließ er seine Reden im Drucke erscheinen [1]). Den Inhalt derselben bilden Erörterungen über die Wahrheit und die Ursachen unserer Irrthümer, Erweis des Daseins

[1]) Defense du Christianisme, ou Conferences sur la religion. Diese Vorträge wurden auch in's Deutsche und Italienische übersetzt; eine gute Cha-

Gottes aus der Ordnung der Natur und dem Glauben des menschlichen Geschlechtes, die Vorsehung in der moralischen Weltordnung, Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, natürliches Moralgesetz und sittliche Willensfreiheit, Nothwendigkeit des Cultus und der Religion als moralischer Grundlage der socialen Ordnung, Bedeutung des Auctoritätszeugnisses für die überlieferten religiösen Wahrheiten, Zweck und Möglichkeit der Wunder, Echtheit und Glaubwürdigkeit des mosaischen Pentateuch, Moses als Geschichtschreiber und Gesetzgeber, Auctorität der Evangelien, Glaubhaftigkeit der evangelischen Geschichte, Auferstehung Christi und Einführung des Christenthums in die Welt, Erweisung der christlichen Religion aus den Wundern ihrer Gründung, Zeugniß der Martyrer, Jesus als Wohlthäter des menschlichen Geschlechtes, Herrlichkeit des Geheimnisses der Menschwerdung, Erfüllung der alttestamentlichen Prophetien in Christus, die Religion betrachtet in ihren Mysterien, in ihrer Moral und in ihrem Cultus, Rechtfertigung der Religion gegen den Vorwurf des Fanatismus, Grundsätze der katholischen Kirche in Betreff der Seligkeit des Menschen, über Toleranz, Ungläubigkeit der Jugend, von den ausgezeichneten Männern der Christenheit, von den ungläubigen Gebildeten, über die Nothwendigkeit der Religion für die öffentliche Wohlfahrt, Besorgnisse und Hoffnungen in Ansehung der Religion, über das gegenseitige Verhältniß zwischen Religion und Societät, über Erziehung, über das christliche Priesterthum und von der Auctorität der Kirche, Pflichten gegen den Menschenheiland Christus. Wir sehen also in diese Vorträge alle jene Gegenstände aufgenommen, welche vordem im Kampfe wider die Encyclopädisten durchgesprochen worden waren; ohne ein bestimmtes System zu adoptiren oder zu einer bestimmten Schule sich zu bekennen, beruft sich Frayssinous auf die Auctoritäten berühmter Männer aller Zeiten, welche der Wahrheit und Ehre der Religion Zeugniß geben, stellt der Philosophie, welche der Atheismus schuf, die Philosophie eines Baco, Leibniz, Malebranche, der Weltgeschichte Voltaire's die Universalgeschichte Bossuet's entgegen, hält im gepriesenen „Tempel der Vernunft" Umschau, und findet da ein Chaos von Meinungen und Systemen,

---

rakteristik derselben gibt Lutz in der Vorrede zum zweiten Bande der von ihm übersetzten „Kanzelvorträge" Lacordaire's (Tübingen, 1847), S. XLVII.

Zwietracht unter den Meistern, Hochmuth und Cynismus bei Allen, während er im „Tempel des Christenthums“ erhabene Gedanken, hochherzige Gefühle, innige Einheit findet. Die leichte und gefällige Form der Darstellung, die Mannigfaltigkeit und der Reichthum der Gedanken, der reine Fluß der Sprache zogen zu diesen Conferenzvorträgen eine zahlreiche Zuhörerschaft herbei, und verschafften ihnen in weiten Kreisen beifällige Aufnahme; eine glückliche Mitte haltend zwischen dem rein erbaulichen und dem streng wissenschaftlichen Tone, wurden sie, nachdem sie im Drucke bekannt geworden waren, ein Lieblingsbuch für Solche, welche ohne Anstrengung belehrt und über das Verhältniß der modernen Welt und Bildung zu den Wahrheiten der Religion und des Glaubens orientirt zu werden wünschten. Diesem Bedürfnisse entgegenzukommen, war auch eine der Hauptabsichten Frayssinous' bei der Einführung der Conferenzreden gewesen; als ein Mann von vornehmer Herkunft und feiner Weltbildung kannte er die Denkart der vornehmen und gebildeten Welt, und wußte gegenüber den, durch eine glaubens- und kirchenfeindliche Literatur in der großen Menge verbreiteten Vorurtheilen und Irrthümern den rechten, auf die damaligen Bildungs- und Gesellschaftsverhältnisse bemessenen Ton anzuschlagen. Sein erstes Auftreten in der Kirche St. Sulpice fiel in eine Zeit, die nach eben vollzogener Reetablirung der äußeren Kirchenordnung in den ersten Anfängen einer geistig-religiösen Sammlung und Rückkehr zum alten Kirchenglauben und zur Religion der Väter begriffen war. Ein Jahr vor Frayssinous' Auftreten war, mit der solennen Feier des zwischen dem Papste und dem ersten Consul abgeschlossenen Concordates zusammenfallend, Chateaubriand's Geist des Christenthums [1]) erschienen, der zufolge der später ausdrücklich erklärten Absicht des Verfassers dem Gifte des Voltairianismus entgegenwirken und das Christenthum hauptsächlich von seiner ästhetischen Seite und nach allen jenen Beziehungen, in welchen es dem Leben und Denken der Welt und Gesellschaft augenfällig begegnet, darstellen und schildern wollte; aber auch die Dogmen und Mysterien des Kirchenglaubens wollte er vor dem gebildeten Weltverstande des Jahrhunderts als tiefsinnige Wahrheiten und ehrwürdige Traditionen rechtfertigen, welche in den Religionen aller

---

[1]) Genie du Christianisme. London, 1802.

alten Culturvölker ihren Wiederhall gefunden hätten und einem geheimnißvollen, ahnungsvollen Zuge des menschlichen Herzens nach dem Ewigen und Göttlichen entsprächen. Demnach theilt er sein geistreiches Werk in vier Bücher; das erste Buch handelt von den Lehren und Dogmen des Christenthums, das zweite von der christlichen Poesie, deren Wesen und Charakter nach allen jenen Beziehungen, unter welchen die Poesie als bildendes und klärendes Element im Leben des Einzelnen, wie der Gesammtheit sachlich bedeutsam hervortritt, meisterhaft und mit psychologischer Wahrheit und Tiefe beleuchtet wird; das dritte Buch handelt vom Verhältniß des Christenthums zur Literatur und zu den schönen Künsten, das vierte Buch vom christlichen Culte, worunter nicht bloß die erhabene Poesie des katholischen Cultus in seinen Gebeten, Bräuchen, Festen, in der Pracht und tiefsinnigen Symbolik der katholischen Gotteshäuser u. s. w., sondern das gesammte äußere christlich-kirchliche Leben verstanden und in der reichen Fülle seiner geschichtlichen Gestaltungen, in den gottbegeisterten Werken andachtvoller Hingebung und heroischer Aufopferung, im Zauber der mittelalterlichen Romantik, in der poetisch anziehenden Erscheinung der großen Mönchs- und Ritterorden, im kirchlichen Missionswesen u. s. w., und nach seinen weltgeschichtlichen sittigenden und humanisirenden Einflüssen beleuchtet und gewürdiget wird. Diesem Werke folgten später die „Martyrer“ [1]), eine in poetischer Prosa abgefaßte christliche Epopöe in 24 Gesängen, deren Stoff aus der Geschichte des Christenthums in der Zeit vor Constantin herausgegriffen ist, und die Verherrlichung der altchristlichen Martyrerkirche zum Zwecke hat; ferner das christliche Reisebuch [2]), welches der Feier der theuersten geschichtlichen Erinnerungen des christlichen Glaubens gewidmet ist. Dieß waren die ersten Wiederanfänge einer christlichen Literatur im katholischen Frankreich unter dem ersten Kaiserreiche; in der nachfolgenden Restaurationsepoche begann die philosophische Vertiefung dieser Bestrebungen, die nach ihrer christlich-apologetischen Seite eine tiefere Fassung des Offenbarungsbegriffes und ein ideell vertieftes Verständniß der auf das vereinigte Zusammenwirken des Königthums und Priesterthums gestützten christlichen Lebens- und

---

[1]) Les Martyrs. Paris, 1809.

[2]) Itineraire de Paris à Jerusalem. Paris, 1811.

Gesellschaftsordnung zum Ziele hatten. Unter dem Julikönigthum und den darauf folgenden Bewegungen wurden diese Bestrebungen fortgesetzt, jedoch unter den durch die Umstimmung des gesellschaftlichen und politischen Bewußtseins bedingten Modificationen, so daß, während früher die Kirche als das Palladium der gottgeheiligten Ordnung des menschlichen Zeitlebens gewürdiget wurde, nunmehr das Verhältniß der Kirche zum gesellschaftlichen Fortschritt und zur verfassungsmäßigen Freiheit der Völker in den Vordergrund trat, und die Kirche als letzter und höchster Garant und Hort aller Interessen der Civilisation und Humanität vertheidiget wurde. Es wurden der Reihe nach Familie und häusliche Erziehung, öffentlicher Unterricht, die Armenfrage, die Zukunft der arbeitenden Classen nach ihrem Verhältniß zu Christenthum und Kirche beleuchtet, und alle großen und drängenden Fragen der Gesellschaft unter den Schutz der religiösen Idee gestellt; aus der unentbehrlichen Mitwirkung der Kirche in der Lösung aller dieser Fragen wurde die göttliche Sendung der Kirche bewiesen und gegen die Anstreitungen von ungläubiger Seite her gerechtfertiget. Die theologische Literatur Frankreichs hat, namentlich aus einer gewissen Epoche, in welcher die sociale Frage im Schwange gieng, eine Reihe hieher gehöriger Schriften vorzuweisen; dahin gehören jene von Senac [1]), Sabatier [2]), Siguier [3]), Raymond [4]), Gaume [5]) u. A.; um dieselbe Zeit veröffentlichte auch der Spanier Balmes sein schönes und würdig gehaltenes Werk über das Verhältniß des Katholicismus zur europäischen Civilisation [6]), in neuester Zeit hat der Bel-

---

[1]) Le christianisme consideré dans ses rapports avec la civilisation moderne. Paris, 1837; 2 Voll.

[2]) L'église catholique vengée du reproche de favoriser le despotisme politique et ecclesiastique. Montpellier, 1841.

[3]) Die Größe des Katholicismus. Aus d. Französ. übers. Schaffhausen, 1843. — Le grandezze del Cattolicismo. Prima traduzione italiana dell' Abbate Andr. Bendotti. Mailand, 1842; 6 Voll.

[4]) Du catholicisme dans les sociétés modernes, consideré dans ses rapports avec les besoins du 19. siecle. Paris, 1843.

[5]) Gesch. d. häusl. Gesellschaft o. Einfluß des Christenthums auf die Familie. Aus dem Französ. Regensburg, 1845; 3 Bde.

[6]) Der Protestantismus verglichen mit dem Katholicismus in seinen Beziehungen u. s. w. Aus d. Spanischen übersetzt. Regensburg, 1844 f.; 3 Bde.

gier Perin das Verhältniß des Christenthums zu den nationalökonomischen Fragen der Gegenwart mit eindringlicher Wärme und tüchtiger Sachkunde beleuchtet [1]). An diese Arbeiten, welche die sociale Seite der christlichen Religion in's Auge fassen [2]), reihen sich andere an, welche die Wahrheit des christlichen Glaubens und Denkens zu rechtfertigen suchen; angefangen von Sammlungen von Zeugnissen und Aussprüchen berühmter Auctoritäten zu Gunsten des Christenthums und seiner einzelnen Lehren, wie solche von Genoude [3]) und Roselly de Lorgues [4]) geliefert wurden — von da fortschreitend zu systematisch geordneten Beweisführungen und Entwickelungen, wohin die Arbeiten von Droz [5]), Dupanloup [6]), Barran [7]), Pauvert [8]), La Chadenède [9]) u. A. gehören — und endlich in zusammenfassenden Werken und Leistungen sich abschließend, die entweder ein System christlicher Glaubensphilosophie, wie die Studien von A. Nicolas, oder eine rationell speculative Erweisung aller Lehren und Dogmen der Kirche, wie Laforet [10]), oder endlich eine eigentliche Apologetik des Christenthums und der Kirche be-

---

[1]) De la richesse dans les sociétés chrétiennes. Paris, 1862; 2 Voll.

[2]) Vgl. auch Thonissen, Quelques considérations sur la théorie du progrès indéfini dans ses rapports avec l'histoire de la civilisation et les dogmes du christianisme. Paris u. Tournai, 1858.

[3]) La raison du Christianisme, ou preuves de la verité de la religion chrétienne, tirées des écrits des plus grands hommes. Paris, 1841; 4 Voll. (3ieme edit.).

[4]) Christus u. das Jahrhundert. Oder neue Zeugnisse d. Wissenschaften zu Gunsten des kathol. Glaubens. Nach der 15ten Original-Ausgabe übers. Regensburg, 1845.

[5]) Pensées sur le christianisme, preuves de sa vérité. Paris, 1842.

[6]) Le christianisme, présenté aux hommes du monde par Fenelon. Paris, 1847; 6 Voll. (4ieme edit.).

[7]) Exposition raisonnée des dogmes et de la morale du christianisme. Paris, 1843.

[8]) Harmonie de la religion et de l'intelligence humaine; Exposition et enchainement du dogme catholique. Paris, 1842; 2 Voll.

[9]) Le christianisme demontrée par les traditions catholiques. Paris, 1837; 2 Voll.

[10]) Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'herésie et de l'incredulité. Paris u. Tournai, 1760; 4 Voll.

zweckten, wie dieß von Seite Martinet's[1]) und der Belgier Lonay[2]) und Dechamps[3]) der Fall war.

Laforet bezeichnet sein Werk als eine Vertheidigung der katholischen Wahrheit gegen Ungläubige und Irrgläubige, und handelt der Reihe nach alle Hauptpuncte des katholischen Bekenntnisses vom ersten bis zum letzten ab. Er bespricht demnach in 27 Büchern die Lehren vom Dasein und Wesen Gottes, von der heiligen Dreieinigkeit, Schöpfung, Sechstagewerk, Vorsehung, Engel und Mensch, Wesen, Urzustand und Fall des Menschen, Fortpflanzung der Sünde Adams, Vorbereitung der Erlösung, Auserwählung des Volkes Israel und Führung desselben, Menschwerdung des Sohnes Gottes und Erlösung des menschlichen Geschlechtes, dogmatische Definitionen der Kirche über die auserwählte Jungfrau und Gottesmutter Maria, die Lehren von der Kirche, von der Gnade und den Sacramenten im Allgemeinen und Besonderen, von den letzten Dingen: Tod und besonderes Gericht, Himmel, Fegefeuer, Hölle, Weltende, Auferstehung und allgemeines Gericht. Der Zweck des Buches ist die Auseinandersetzung und Vertheidigung aller dieser Lehrpuncte gegen die erheblichsten Einsprüche alter und neuer Gegner auf theologischem und philosophischem Gebiete, welche dieselben entweder verwerfen oder doch anders deuten. So ist der Abschnitt über Existenz und Wesen Gottes mit einer Widerlegung der Atheisten und Pantheisten verbunden; die Abhandlung über die Trinität führt zuerst die alten häretischen Lehrbildungen auf dem Gebiete der Trinitätslehre vor, und geht sodann auf die deistische Bestreitung und hegel'sche Umdeutung dieses Mysteriums über; bei der Schöpfungslehre wird

---

[1]) Solution de grands problèmes mise à la portée de tous les esprits. Paris, 1854; 4 Voil. (4ieme edit.).

[2]) Dissertations philosophiques sur les points capitaux de la controverse chrétienne. Brüssel, 1857.

[3]) Le libre examen de la vérité de la foi. In's Deutsche übersetzt von Dr. Heinrich unter dem Titel: Wahrheit u. Vernünftigkeit des Glaubens. Mainz, 1858. (Vgl. über diese Schrift Broglie's Bemerkungen im Correspondent 1857, Aprilheft, sammt Dechamp's Erwiderung im Juliheft desselben Jahrganges). — Christus u. die Antichristen nach dem Zeugniß der Schrift, der Geschichte u. des Gewissens. Deutsch bearbeitet v. Heinrich. Mainz, 1859.

speciell auf die neuplatonische Schöpfungslehre und auf den pantheisirenden Schöpfungsbegriff Cousin's und Tiberghien's eingegangen, bei der Lehre von den Engeln die Einsprache Schleiermacher's und D. Strauß's gegen die Existenz von Engelwesen abgewiesen, die Darlegung der katholischen Lehre vom Urzustande des Menschen ist mit einer Widerlegung der Eklektiker aus Cousin's Schule verbunden, welche als Gegner Bonald's die Thatsache der Uroffenbarung verwerfen; eben so erklärt sich Laforet gegen die rationalistische Umdeutung der kirchlichen Lehre von der Erbsünde durch diese Schule (Damiron, Jouffroy), und widerlegt bei dieser Gelegenheit auch den von J. Reynaud, Leroux und Laurent erneuerten Irrthum von einer Präexistenz der menschlichen Seelen. In der Incarnationslehre wird die Bestreitung der göttlichen Würde Jesu von Voltaire bis auf die Gegenwart herab in einem kurzen historischen Überblicke vorgeführt und charakterisirt, in der Lehre von der Kirche das Vorurtheil der protestantischen Historik über die vermeintliche ursprüngliche Gleichheit aller Gläubigen und die Abwesenheit jeder hierarchischen Gliederung und Verfassung gerügt; selbst Guizot habe trotz seines eminenten Scharfsinnes das Verfehlte dieser Anschauung nicht ganz erkannt, während A. Thierry, der sich gleichfalls eine Zeitlang durch dasselbe Vorurtheil täuschen ließ, es nachträglich als eine protestantische Fiction erklärte. Die Frage, ob die kirchliche Lehrauctorität und Glaubensregel ein Hinderniß der freien, selbstständigen Denkentwickelung sei, veranlaßt den Verfasser zu einer umständlichen Beleuchtung des Verhältnisses der philosophischen Forschung und Untersuchung zu den kirchlich-traditionellen Normen des religiösen Denkens; die Nützlichkeit und Nothwendigkeit solcher Normen wird durch das Geständniß Maine's de Biran beleuchtet, der nach langen Irrfahrten auf dem Gebiete der philosophischen Forschung einzig in der Hingabe an den Glauben der Kirche die Befreiung von der quälenden Unsicherheit des auf sich selbst gestellten Denkens und Forschens fand. Die kirchliche Gnadenlehre wird gegen den philosophisch-rationalistischen Pelagianismus eines Laurent und Jules Simon in Schutz genommen; nicht minder das christliche Sacrament, bezüglich dessen er die eigentliche Herzensmeinung aller alten und neuen Voltairianer in den, den Cult betreffenden Abschnitten des Werkes J. Simon's über die natürliche Religion ausgesprochen findet. Die philosophische Rechtfertigung der christlichen Aufer-

stehungslehre wird unter Bezugnahme auf verwandte Gedanken und Ausführungen bei Cuvier, Th. H. Martin [1]), Waterkeyn [2]) entwickelt, die Darlegung der Lehre vom letzten Gerichte mit Aushebung einer großartig erhabenen Stelle aus Bossuet's Sermon sur le jugement dernier geschlossen.

Das Mitgetheilte dürfte hinreichen, ersichtlich zu machen, was man in Laforet's Werke zu suchen hat; er will die Wahrheit aller einzelnen kirchlichen Dogmen beweisen und gegen die Einsprüche ihrer mannigfaltigen Gegner rechtfertigen. Anders der französische Rechtsanwalt August Nicolas, der in seinen, im Laufe der vierziger Jahre erschienenen philosophischen Studien über das Christenthum die Göttlichkeit der christlichen Religion beweisen will und sein Werk in drei Abtheilungen gliedert; die erste Hauptabtheilung enthält die „Fundamentalgründe oder philosophischen Gründe“ für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, die zweite Abtheilung die „inneren oder theologischen“, die dritte die „äußeren oder historischen Gründe“. Unter den „Fundamentalgründen“ versteht Nicolas die Nachweisung der natürlichen Religionswahrheiten und der historischen Thatsächlichkeit einer Offenbarung Gottes an den Urmenschen sowol wie an den gefallenen Menschen; die zweite Abtheilung ergeht sich in speculativen Erörterungen über alle einzelnen Hauptdogmen der christlichen Lehre und des kirchlichen Bekenntnisses; die dritte Abtheilung enthält die Rechtfertigung des christlichen Geschichtsglaubens oder den Erweis der lauteren Geschichtlichkeit und Göttlichkeit der Persönlichkeit Jesu mit Aufzeigung seiner weltgeschichtlichen Stellung nach rückwärts und vorwärts als lebendige Mitte der Zeiten, als Erfüllung aller Hoffnungen und Verheißungen der alten Zeit und Anfang einer neuen Zeit. Die Disposition des Wer-

---

[1]) La vie future. Paris, 1858.

[2]) De la résurrection de la chair dans ses rapports avec les sciences naturelles. Paris, 1858. — Die eschatologischen Lehren der Bibel waren in den fünfziger Jahren Gegenstand lebhafter Verhandlungen in den philosophischen Kreisen Belgiens und Frankreichs. Reinaud (Ciel et terre. Paris, 1854.) wollte die christliche Lehre vom Standpuncte der heutigen Geologie und Astronomie rectificiren, van Meenen schenkte ihm Beifall (vgl. Fichte'sche Zeitschrift für Philosophie Jahrg. 1857, Bd. XXX, S. 140); dadurch wurden die von Laforet citirten Werke veranlaßt.

kes ist im Einzelnen nicht ganz fehlerfrei, und in der Hauptgliederung mit mehr Glück und Tact der Wahl, als Schärfe und Bestimmtheit des logischen Gedankens vorgenommen; aber die Durchführung ist reich an Stoff, Gehalt und Idee, die Darstellung schwungvoll und beredt, die Sprache jene der innigsten Überzeugung und intensivsten Begeisterung in inniger Wechseldurchdringung von Gedanke und Gefühl, idealer Schwunghaftigkeit und gläubiger Hingebung, intuitivem Tiefsinn und lebendiger Anschaulichkeit — das Ganze das Werk eines Mannes, in dessen edlem Gemüthe alles Große und Hohe, was über Religion und Offenbarung, Christenthum und Kirche von einem Malebranche und Pascal, Bossuet und Fenelon, de Maistre und Bonald gedacht und gesagt worden, nachklang und einen beredten Wiederhall fand. Mit Recht hat Lacordaire, der übrigens mit edler Freimüthigkeit den Mangel an strenger Schule an dem Werke des Freundes hervorhob, dasselbe den vorzüglichsten apologetischen Werken der französischen Literatur beigezählt; es ist zugleich ein schönes Zeugniß des edlen Geistes, welcher das christlich gesinnte Laienthum Frankreichs beseelt, und eine schöne Nachblüthe der Einwirkung der vorangegangenen großen christlich-philosophischen Denker Frankreichs auf Geist und Bewußtsein der französischen Nation, die trotz aller leidenschaftlichen Verirrungen stets das Gefühl tiefer Ehrfurcht für das religiös Erhabene in sich bewahrt hat, und ein angebornes Gefühl edler Achtung für alles Große und geistig Tiefe besitzt.

Der glänzendste und geistvollste Apologet der Religion und Kirche im christlichen Frankreich des 19ten Jahrhunderts ist der priesterliche Redner aus dem Prediger-Orden Heinrich Dominicus Lacordaire, welcher sich durch seine Conferenzvorträge in der Kirche Notre-Dame zu Paris und zu Toulouse ein unvergängliches Denkmal gesetzt und in Tausenden von Herzen verewiget hat. Lacordaire begann seine Laufbahn als Schutzredner der christlichen Wahrheit und katholischen Vernunft im J. 1835, wo ihn das Vertrauen des französischen Episcopates auf die erste kirchliche Kanzel Frankreichs berief. In einer Reihe von Vorträgen, welche vom J. 1835 bis a. 1854 reichen, verbreitete er sich über alle großen Fragen und Angelegenheiten der Religion und Kirche, um sie nach ihren Beziehungen zu den herrschenden Zeitstimmungen und Tagesmeinungen auf religiösem und politisch-socialem Gebiete zu beleuchten. Ohne

ihrem Inhalte nach neu zu sein, der eben nur die Eine, sich immer gleiche religiöse Wahrheit des Lebens und die ewigen Principien aller sittlichen Ordnung enthält, sind seine Conferenzreden doch in Beziehung auf Auffassung, Begründung und Darstellung dieser ewigen Wahrheiten originell und neu, jeder einzelnen Gedankenwendung und Vergleichung ist das Gepräge eines eigenthümlichen Geistes und Adels aufgedrückt, und das Ganze durch den Reiz und Zauber einer glanzvollen Beredsamkeit gehoben, die in einer reichen Fülle von Gedanken, Bildern und Vergleichen fortströmt, und in dem belebten Flusse der rasch dahin gleitenden Rede die Bewegungen einer großen, erhabenen Seele ausschüttet. Lacordaire's im Drucke veröffentlichten Conferenzreden geben zusammen ein ziemlich vollständiges und geschlossenes Ganzes in fortschreitender Entwickelung ausgehend von der Kirche als geschichtlicher Macht und Erscheinung, von da zurückgehend auf die Persönlichkeit ihres göttlichen Stifters, von diesem, dem Erneuerer der sittlichen Lebensordnung zurück auf die erste, ursprüngliche Schöpferordnung und Schöpferthat Gottes; den Schluß bildet die auf Grund der ersten Schöpfung und natürlichen Lebensordnung sich entwickelnde und in der Gnade sich vollendende sittliche Lebensordnung des zeitlichen Menschendaseins, deren Entwickelung in den Conferenzen zu Toulouse gewissermaßen als der Schwanengesang des unsterblichen Meisters glanzvoller Rede anzusehen ist. Wie in den Vorträgen über die Kirche und ihr Bekenntniß allenthalben die Beziehung auf das sociale und geschichtliche Leben der Menschheit in den Vordergrund gestellt ist, und die heiligende und klärende Wirksamkeit des Christenthums in allen Sphären des menschlichen Lebens, des intellectuellen und sittlichen, socialen und politischen Lebens mit geistvoller Beredsamkeit entwickelt wird, so schließen auch die Conferenzen von Toulouse mit einer Schilderung des weltgestaltenden und weltbewegenden Einflusses des christlich erneuerten und gehobenen Geisteslebens der Menschheit; es ist das Christenthum als geschichtliche Weltmacht und höhere Lebensmacht im zeitlichen Weltdasein, welche in der Schlußrede der toulouser Conferenzen gefeiert wird. Aber noch höher schwingt sich Lacordaire's Geist empor, wo er Christum selber zum Gegenstande seiner Rede macht, und die geheimnißvolle Hoheit und das verborgene Innenleben des göttlichen Stifters der christlichen Religion und Kirche schildert, und nebenbei die Anstrengungen

des ungläubigen Rationalismus zur Vernichtung oder Entstellung und natürlichen Erklärung dieses göttlichen Mysteriums der Geschichte beleuchtet; man wird da wol versucht zu sagen, daß, bei wem Bedürfniß und Empfänglichkeit durch menschliche Rede überzeugt zu werden vorhanden ist, diese Überzeugtheit durch Lacordaire's Sprache und Gedanken erzeugt werden müsse. Das Wort ist des Geistes edelste und höchste Macht und Gabe!

Martinet setzt sich in methodisch geordneter Folge und Durchführung die Beantwortung folgender drei Fragen zur Aufgabe: 1. Kann man Mensch sein, ohne Christ zu sein? 2. Kann man Christ sein, ohne Katholik zu sein? 3. Gibt es eine Rettung der Gesellschaft ohne Rückkehr zur katholischen Kirche? — Der erste Theil beginnt mit Erörterung, was der Mensch sei und wozu er bestimmt sei. Anders lautet hierauf die Antwort des Pantheisten, anders jene des Atheisten und Materialisten, anders jene des Christen. Die letztere ist die allein befriedigende, die ausgehend vom letzten Ziele und Zwecke des Menschen das Verhältniß der thatsächlichen Beschaffenheit zu der im Lichte der Religion und Moral erkannten letzten Bestimmung beleuchtet und daraus die Nothwendigkeit einer Erlösung begründet. Die Geschichte gibt der Realität des christlichen Erlösungsglaubens Zeugniß, ein richtig geleitetes unbefangenes Denken erkennt die wolthuende Übereinstimmung des Christenthums mit allen wesentlichen Bedürfnissen des Menschen und erfreut sich an den großen und erhebenden Segnungen, welche der Menschheit durch das Christenthum zu Theil geworden sind. Was heißt ein Christ sein? Martinet widerlegt die Meinung derer, welche das Wesen des Christenthums einzig in werkthätige Übung oder Liebe setzen, und das religiöse Meinen und Dafürhalten freigeben; er bestreitet ferner die Ansicht derer, welche den Einzelnen bezüglich seines religiösen Meinens und Dafürhaltens unmittelbar und ausschließlich an die Bibel verweisen. Somit bleibt nur die katholische Ansicht von der wahren und ächten Christlichkeit übrig, die als solche ganz und gar auf dem Grunde des überlieferten Glaubens steht. Das katholische Glaubensprincip steht im Einklang mit der heiligen Schrift und ist im Evangelium selber begründet; es harmonirt mit dem Systeme der göttlichen Weltregierung, in ihm ist der Modus, nach welchem Gott die Menschen in Absicht auf ihr religiöses Denken und Erkennen von Anbeginn her leitete und

führte, das altheilige Priesterthum und Prophetenthum perpetuirt. Nur in der katholischen Gemeinschaft und Kirche gibt es eine vollkommene und zugleich vollkommen rationelle Glaubenszuversicht. Die angebliche Denkfreiheit im protestantischen Glauben zeigt sich in der Wirklichkeit als illusorisch und impracticabel, eine Kirche ohne bestimmtes Bekenntniß ist nicht möglich. In die Idee des katholischen Kirchenthums sich versenkend, gewinnt das gläubige Denken die tiefste und erhebendste Zuversicht in die heilige Wahrheit, die durch die Kirche den Glaubenden sich als Lehrerin und Führerin darbietet. Lehre und Disciplin, Verfassung und Cult der Kirche zwecken auf die Heiligung und Vollendung des Menschen ab. Das Princip der Heiligung und Deification ist die sacramentale Gnade, deren Segnungsfülle in der Eucharistie, dem Sacrament der Sacramente, ruht. Die sacramentale Beicht ist ein mit den religiösen Bedürfnissen und dem christlichen Vollendungsstreben des Menschen innigst verwachsenes Institut, der Priestercölibat eine aus der Idee des Priesterthums sich ergebende Institution, durch deren Bestand die Wirklichkeit des Priesterthums gestützt und gehalten ist. Das katholische Priesterthum ist nicht eine Stütze, sondern eine Schranke des Despotismus, die Scheidung zwischen geistlicher und zeitlicher Gewalt eine politische Nothwendigkeit. Unermeßlich sind die Verdienste, welche die Sache der bürgerlichen Freiheit dem Katholicismus verdankt. Die Macht des katholischen Cultus über das religiöse Gemüth ist eine allwärts anerkannte und erprobte Thatsache, der Heiligencult in der Idee der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen begründet, die Verehrung der heiligen Jungfrau, die als die zweite Eva die geistige Stammmutter der Glaubenden geworden ist und alles Hohe und Innige, was das christliche Gemüth erfüllen kann, in sich faßt, ist der christlichen Seele gleichsam angeboren. Für die Societät gibt es außerhalb des Katholicismus kein Heil. Der Geist der christlichen Werkthätigkeit, der Geist der fortwährenden sittlichen Selbsterneuerung, der Heilighaltung der gottgesetzten Auctorität ist einzig in der katholischen Kirche mit seiner ganzen und vollen Macht lebendig und thätig; die Kirche besitzt in ihrem Priesterthum ein sociales Machtprincip, dessen Abgang durch kein Laienpastorenthum zu ersetzen ist; in ihren verschiedenen religiösen Corporationen und Institutionen besitzt sie die Ansätze zu einer fruchtbringenden Lösung der bevor-

stehenden socialen Probleme, in den aufopfernden Tugenden, zu welchen jene Corporationen anleiten und begeistern, die Bürgschaft der Möglichkeit einer gedeihlichen Lösung. Nur auf Grundlage der Religion ist eine Versöhnung zwischen Reichthum und Armuth, Auctorität und Freiheit, Gebietenden und Dienenden, zwischen den historischen Ständen und den neu sich bildenden Ständen und Elementen der Gesellschaft möglich, die reale volle Macht der Religion und Gläubigkeit ist bloß im Katholicismus. Eine gesunde Philosophie stimmt mit den Principien des Katholicismus in Hinsicht auf Erziehung und Leitung der Massen zusammen; was der Protestantismus oder antichristliche Philanthropismus davon Abweichendes oder Entgegengesetztes bieten, ist unzureichend und falsch, wirkungslos oder verderblich. Die Schlußpartien des Werkes enthalten eine nähere Darlegung über den richtigen Sinn des Spruches: „Außer der Kirche kein Heil"; und eine Beleuchtung der Gründe, aus welchen die mittelalterliche Kirche gegen die Sectirer so strenge verfuhr; die stehenden Anklagepuncte: Inquisition und Bartholomäusnacht, werden nach den urkundlichen Zeugnissen der unparteiischen Geschichtskunde erlediget, die intolerante Härte und Gewaltsamkeit des älteren Protestantismus als eine für die Gegner und unermüdlichen Ankläger der katholischen Kirche beachtenswerthe Geschichtsthatsache urgirt.

§. 840.

Werfen wir den Blick von Frankreich und Belgien nach England und Irland hinüber, so sehen wir daselbst seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts den Katholicismus nach Jahrhunderte langer Ächtung und Mißachtung in hoffnungsvollem Aufstreben und rüstiger Selbstwehr gegen eingerottete Vorurtheile und gehässige Schmähungen sich erheben. Schon vordem fehlte es unter den englischen Katholiken nicht an Männern, welche, wenn auch vor der Hand nur in vereinzelten bescheidenen Versuchen, eine apologetische Vertretung ihrer katholischen Überzeugungen vor dem Gerichte der öffentlichen Meinung übernahmen. Unter diesen Männern steht obenan John Lingard, der eine Reihe von Vertheidigungsschriften für die geschmähte und verfolgte katholische Sache

erscheinen ließ [1]); neben ihm Jak. Archer [2]), J. Fletcher [3]), Gother, Challoner, der außer seinem Auszuge aus Gother's „verkanntem und wahrem Katholiken" [4]) auch mehrere selbstständige Arbeiten lieferte. Den Genannten reihen sich weiter ein Milner [5]), Baines [6]), Thomas Buttler [7]), Howard, Mac Hale [8]), Coombe [9]), Cooper [10]) an; die katholischen Bischöfe, apostolischen Vicare und Coadjutoren veröffentlichten im J. 1826 eine authoritative Declaration über die am meisten geschmähten und mißdeuteten Lehren der katholischen Kirche, und schloßen dieselbe mit dem Ausdrucke der zuversichtlichen Erwartung, erwiesen zu haben, daß die Katholiken keine religiösen

---

[1]) Catholic loyalty vindicated (1805). — Documents to ascertain the sentiments of British Catholics in former ages (1812). — Strictures on Dr. Marsh's comparative wiew of the churches of England and Rome (1815). Im J. 1820 erschien zu London eine Sammlung seiner Streitschriften unter dem Titel: A collection of tracts on several subjects, connected with the civil and religious principle of Catholics. (Mehreres daraus in französischer Übersetzung abgedruckt bei Migne Tom. XIV, S. 339—444; Tom. XVII, S. 1—252). — Daneben: Antiquities of the Anglo-Saxon church (London, 1809; 2 Voll. Neue Aufl.: 1845). — History of England till to revolution of 1688 (London, 1819—1825; 14 Voll.). — Vindication of the history of England.

[2]) Sermons (I series, 2 voll.; II series, 2 voll. etc.) London, 1804 ff.

[3]) The guide to the true religion; a series of (Controversial-) Sermons and Illustrations on the marks and character of the church of Christ. London, 1810; 2 Aufl. 1836.

[4]) In deutscher Übersetzung erschienen zu Bonn, 1827; 2 Aufl. 1845.

[5]) Ziel u. Ende religiöser Controversen. Ein freundlicher Briefwechsel zwischen einer Gesellschaft frommer Protestanten und einem kathol. Theologen. Aus d. Engl. übers. v. M. Lieber. Frankfurt, 1828. — Briefe an einen Pfründner, als Erwiderung auf die Bemerkungen über das Papstthum von S. Sturges. Nebst Betrachtungen über d. Unverträglichkeit des Hoadlyismus mit den Lehren der Kirche v. England. Aus dem Engl. übers. Frankf., 1829.

[6]) Defence of the christian religion.

[7]) The truths of the catholic religion proved from the scriptures alone, with notes and references from catholic and protestant diviners (in deutscher Übersetzung erschienen zu Regensburg, 1846).

[8]) Evidences and doctrines of the catholic church (In deutscher Übersetzung erschienen zu Regensburg, 1845).

[9]) Essence of religious controversy.

[10]) The anglican church, the creature and slave of the state. In a series of lectures before the Academy of the catholic religion. London, 1844.

Grundsätze oder Ansichten festhielten, welche mit ihren Pflichten als Christen und brittische Unterthanen nicht vollkommen vereinbar wären. Nachdem die politische Emancipation der Katholiken durchgesetzt war (1829), begann eine katholische Presse sich zu bilden, welche in mehreren periodischen Organen und in den Leistungen der sogenannten Tractatengesellschaft einen glücklichen Aufschwung nahm. John Lingard überraschte die gelehrte Welt mit einem gediegenen Werke über die Geschichte Englands; der gefeierte irische Dichter Moore trat vor dem gebildeten England als gewandter Apologet der katholischen Kirche auf, Miß Agnew widerlegte in einem weitverbreiteten Romane die Vorurtheile und Schmähungen wider die katholische Lehre und deren Verkünder, welche Walter Scott in seinem „Abte" und Bulwer in seinem „Devereux" erfunden und verbreitet hatten. Durch den geistvollen und scharfsinnigen Cardinal Wiseman wurde den Engländern die theologisch-wissenschaftliche Bildung und Erudition der Katholiken achtbar, und die geistige Überlegenheit derselben über die protestantisch-anglicanische Theologie fühlbar gemacht; niemand fühlte diese Überlegenheit tiefer, als jene nicht unbeträchtliche Zahl von Puseyiten, welche der Reihe nach convertirten, unter ihnen der berühmte J. H. Newman, welcher a. 1845 übertrat, und a. 1847 Priester und Oratorianer wurde. Newman hat durch seinen Eintritt in das Oratorium sich die allerwürdigsten Geistesgenossen auserseheen; welche reiche und edle Früchte des christlichen Geisteslebens in der Schule der heutigen englischen Oratorianer reiften, ist aus den im ganzen katholischen Abendlande bekannt gewordenen Werken von W. Faber und Dalgairns zu ersehen, in welchen sich tiefsinnige Speculation mit tiefinniger Frömmigkeit, Schärfe des Gedankens und eindringlicher Forschung mit dem Adel eines durchgebildeten christlich-ascetischen Sinnes und Gefühles verbinden.

Newman war als eifriger hochkirchlicher Anglicaner einer jener Männer gewesen, welche gegen Ende des J. 1833 bei dem Hauscaplan des Erzbischofes von Canterbury zusammen getreten waren, um sich zu berathen, wie dem durch die Fortschritte des Katholicismus und des Dissentismus, so wie durch die bedrohliche Haltung der an's Ruder gekommenen Whigregierung gefährdeten Institute der anglicanischen Hochkirche in durchgreifender und dauernder Weise aufzuhelfen sei. Die der Berathung zu Grunde liegende Idee war die Zurückführung und Stabilirung der anglicanischen Kirche

auf ihre von der Staatsgewalt und staatlichen Politik unabhängige apostolische Grundlage, die in dem durch die Jahrhunderte hindurch in ununterbrochener Reihenfolge fortgesetzten urkirchlichen Episcopate zu suchen sei. Auf diese Grundlage gestützt wollten jene Männer den Versuch zu einer durchgreifenden Wiederbelebung und Kräftigung des christlich-kirchlichen Sinnes und Bewußtseins in den Gläubigen machen; als Mittel der Belebung erkannten sie die Vereinigung der Gläubigen zu täglichem gemeinsamem Gebete und die häufigere Theilnahme am christlichen Abendmale als Theilnahme am Fleische und Blute des Herrn, der im Abendmale wahrhaft und wesenhaft gegenwärtig sei. Für diesen Zweck sollte durch Predigten, Adressen, Briefe, Correspondenzen und ausführlichere Druckschriften gewirkt werden. Unter den letzteren sind vornehmlich die bekannten tracts for the time d. i. zeitgemäße Abhandlungen über Gegenstände der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens zu verstehen, welche von Pusey, Newman, Keble in Verbindung mit mehreren anderen Gesinnungsgenossen: Hook, Williams, Christie, Palmer, Perceval u. A. abgefaßt wurden, und von welchen die Glieder der zusammengetretenen Gesellschaft auch Tractarianer genannt wurden. Zu einer festen, geschlossenen Stellung gelangte diese Gesellschaft erst durch den Beitritt Pusey's, der in den Jahren 1835 u. 1836 eine Abhandlung über die Taufe herausgab und eine „Bibliothek der Väter" in's Leben rief. Die Stellung der Partei zeichnete Newman in seiner ersten größeren, für dieselbe geschriebenen Abhandlung: „Das Prophetenamt der Kirche dem Romanismus und vulgären Protestantismus gegenüber" (1836). Die Veröffentlichung von Tractaten dauerte bis zum J. 1841 fort, wo sie auf Wunsch des Bischofes von Oxford geschlossen wurde; die Mehrzahl der veröffentlichten Abhandlungen erlebte wiederholte Auflagen und die Sammlung derselben ergab ein stattliches Corpus von 6 starken Bänden. Zu den Formalprincipien des Protestantismus: freie Forschung in der Schrift, Beschränkung auf die einzige Schriftlehre mit grundsätzlichem Wegsehen von der traditionellen Auslegung der Kirche, setzten sich die Tractarianer von vorneherein in den entschiedensten Gegensatz; sie anerkannten die apostolische Succession und die bischöfliche Ordination, lehrten über die Taufe in ganz katholischem Sinne, näherten sich in der Abendmalslehre dem Dogma wenigstens in so weit-

an, daß sie einzig das Wie der wesenhaften Gegenwart Christi im Sacramente nicht näher bestimmt sehen wollten; die übrigen fünf Sacramente wollten sie als von der Kirche eingesetzte Weihehandlungen, oder, wie Pusey sich ausdrückte, als Sacramentalien gelten lassen; auch Ohrenbeichte und Priestercölibat wurden unter ihnen bevorwortet, und in Beziehung auf Heiligencult, Fegefeuer, Fürbitte für die Verstorbenen und Verwandtes eigentlich nur über die „Mißbräuche" der römischen Kirche, aber freilich in sehr lautem und heftigem Tone, geklagt. In der Anerkennung der päpstlichen Auctorität giengen einige so weit, daß sie dem Papste nicht bloß einen Ehrenvorrang vor den übrigen Bischöfen, sondern eine wirkliche oberste Auctorität als angestammtes Recht zuerkannten. Eben so bedeutend waren ihre Annäherungen an katholisches Wesen auf liturgischem Gebiete; die Abendmalshandlung wollten sie im entschiedenen Gegensatze zu den Protestanten als Opferfeier angesehen wissen. Die Gelehrsamkeit und das Talent der Führer der neuen Bewegung, ihr Eifer für werkthätiges Christenthum und Hebung des religiösen Sinnes und Lebens gewann ihrer Sache in weiten Kreisen Anhänger und Theilnehmer; die englischen Bischöfe waren ihr anfangs fast ausnahmslos günstig gesinnt, bis Newman's Versuch einer Concordirung der 39 anglicanischen Kirchenartikel mit den Lehrentscheidungen des trienter Concil's nebst anderen Umständen und Vorfällen, namentlich den immer häufiger werdenden Übertritten zum Katholicismus, der Stimmung der anglicanischen Bischöfe eine andere Wendung gab. Die protestantisch und antirömisch gesinnte politische Presse war dem Puseyismus von vorneherein abhold, und so konnte es nicht fehlen, daß derselbe in ein heftiges Gedränge gerieth, in welchem er sich sowol gegen den Vorwurf romanisirender Tendenzen wehrte, als auch seinerseits gegen die Entartung der anglicanischen Kirche und deren Abfall von der gottgesetzten katholischen Grundlage derselben polemisirte. Wiseman folgte der Bewegung vom Anfang her mit gespanntem Interesse, und widmete im Dublin Review den von der Gesellschaft veröffentlichten tracts und sonstigen literarischen Kundgebungen eine Reihe ausführlicher Besprechungen, die er dann später im zweiten Bande seiner gesammelten kleineren Schriften wieder abdrucken ließ. Diese Besprechungen enthalten eine kritische Übersicht der puseyitischen Literatur von a. 1836—1847, und sind abgesehen von ihrer vor-

trefflichen Fassung und Haltung schon deßhalb eines bleibenden Andenkens werth, weil sie in den Verlauf der puseyitischen Bewegung nicht unwesentlich eingriffen, und bei nicht wenigen Anhängern derselben den letzten, durch die richtige Consequenz gebotenen Schritt fördern halfen. Zudem war Wiseman anfangs der einzige, in die Nähe der Puseyiten gerückte Repräsentant des wahrhaften Katholicismus, und er demnach längere Zeit hindurch der einzige Träger der katholischen Controverse, bis sich ihm im Laufe der Jahre mehrere begabte und gelehrte Convertiten aus den Reihen der Puseyiten anschloßen, und die von ihm eingeleiteten Erörterungen zum Abschlusse führten. Wiseman selber spricht aus, daß, nachdem die Schriften eines Newman, Capes, Thompson, Renouf, Wilberforce, Belany, Lewis, Allies, Northcote vorlägen, die Debatte als geschlossen erachtet werden dürfe, da von Seite der Puseyiten kaum ein Einwurf erhoben werden dürfte, auf welchen nicht bereits genügend in den Schriften der genannten Männer geantwortet wäre [1]).

§. 841.

Die theologische Polemik gegen den anglicanischen Protestantismus ist durch den Professor vom Maynooth College, Patricius Murray, repräsentirt [2]), der in scholastischer Tractatenform die katholische Lehre von der Kirche und kirchlichen Glaubensregel entwickelt, unter fortlaufender Bezugnahme auf entgegengesetzte oder abweichende Meinungsäußerungen älterer und neuerer anglicanischer Theologen, die Puseyiten mit eingerechnet, neben welchen übrigens auch die übrigen Parteien und Meinungsfractionen auf protestantischem Gebiete berücksichtiget werden. Das Werk zerfällt in zwei Hauptpartieen, in deren erster Wesen und Eigenschaften der wahren Kirche Christi, in der zweiten die Lehre von der kirchlichen Glaubensregel entwickelt und gegen protestantische Einwendungen vertheidiget werden. Eröffnet wird das Werk mit einer Entwickelung des theologischen Glaubensbegriffes, und vorläufiger Festsetzung eines all=

---

[1]) Ausführliche Berichterstattungen über die eben jetzt wieder bedeutsam in den Vordergrund tretende Controverse finden sich im bonner Theol. Lit. Bl. Jahrg. I, Nr. 2, S. 54; Nr. 3, S. 74 ff.; Nr. 4, S. 94 ff.; Nr. 5, S. 139 ff.; Nr. 9, S. 282 ff.; Nr. 16, S. 521 ff.; Nr. 17, S. 551 ff.

[2]) Tractatus de ecclesia Christi. Dublin, 1860 f.; 2 Voll.

gemeinen Kirchenbegriffes, der nach der Analogie eines lebendigen Leibes bestimmt wird. Als die Seele dieses Leibes werden die in den Gnadengaben des christlich-kirchlichen Heilsstrebens enthaltenen und begründeten Tugenden des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens angesehen; die menschliche Genossenschaft, in welcher die Macht dieser göttlichen Tugenden sich bethätigen soll, ist der Leib der Kirche. Auf Grund dieser vorläufigen Bestimmungen geht Murray auf die an der wahren Kirche und Heilsgenossenschaft nothwendig zu denkenden Eigenschaften und Merkmale über, und sucht zugleich zu erweisen, daß dieselben einzig an der römisch-katholischen Glaubensgenossenschaft zutreffen. Den Schluß des Werkes bilden zwei Abhandlungen über die entfernte und die nächste Glaubensregel d. i. Tradition und mündliche Lehrauctorität der Kirche. Dieser letzte, de proxima credendi regula handelnde Abschnitt des Werkes unterscheidet sich von allen vorausgehenden des ganzen Werkes dadurch, daß seine Entwickelungen über die Widerlegung der verschiedenen protestantischen Systeme vom Erkenntnißprincip der christlichen Glaubenswahrheit aufgebaut sind. Die verschiedenen Anschauungen der Protestanten über die legitime Vermittelung der christlichen Heilserkenntniß stufen sich ihm nach folgendem Schema ab, welches die von den verschiedenen Fractionen des Protestantismus anerkannten Media cognitionis christianae darstellt:

Medium est {
- Ratio individua sola.
- Ratio cum adjutorio {
  - omni ordinario, seclusa auctoritate —
  - extraordinario et supranaturali —
- Ratio cum adjutoriis et ecclesiae auctoritate {
  - obligatoria, sed fallibili —
  - non obligatoria.

Was die wahre und eigentliche Meinung der Puseyiten sei, bemerkt Murray weiter, sei schwer anzugeben. Indem Palmer u. A. das zur Zeit bestehende kirchliche Lehramt für den ordentlichen Mittler der christlichen Heilserkenntniß halten, scheinen sie die Möglichkeit einer anderen Vermittelung ohne kirchliche Lehrauctorität auf Grund selbsteigener Schriftforschung anzunehmen. Sie sind also im Principe eben so protestantisch gesinnt, wie die Vertreter der übrigen Meinungsfractionen, und von der Idee des wahren Kirchenglaubens immerhin weit genug entfernt. Bei Murray tritt der

ohne Zweifel durch mancherlei Enttäuschungen geschärfte Gegensatz zum Puseyismus stellenweise in stark pronongirter Weise hervor. Bei ihm handelt es sich nicht um Vermittelung und Gewinnung der Schwankenden, sondern um Aufrechthaltung und Vertheidigung des ungeschwächten katholischen Principes gegen jede halbe und zweideutige Ausbeutung desselben.

§. 842.

Das classische Werk der neuzeitlichen katholischen Theologie über die kirchliche Glaubensregel ist jenes des römischen Jesuiten Perrone [1]), welches in einen negativ-kritischen und positiv constructiven Theil zerfällt, denen sich weiter noch ein dritter geschichtlicher Theil anfügt. Perrone geht von dem Grundgedanken aus, daß jene Glaubensregel die richtige sei, welche dem religiösen Wesen und Bedürfniß des Menschen am besten und vollkommensten dient. Es gibt eine doppelte Richtung in dem auf die religiöse Wahrheit gerichteten Denkstreben des Menschen, die theosophische und rationelle; beiden Richtungen und Strebungen muß die ächte und wahre Glaubensregel gerecht werden, beiden muß sie angemessenen Spielraum lassen, aber auch beide in die richtigen Gränzen weisen und innerhalb derselben verständig leiten. Dieß trifft einzig bei der katholischen Glaubensregel zu, bei der allein die positive Gläubigkeit zu ihrem vollen Rechte kommt und zugleich zu den unverjährbaren Rechten und Ansprüchen der Vernunft in's richtige Verhältniß gesetzt wird. Im Protestantismus hingegen ist dasjenige, was in der katholischen Glaubensregel harmonisch geeiniget ist, in zwei einander widerstrebende Gegensätze und Richtungen auseinander gefahren, deren jede ein einseitiges Extrem repräsentirt; die theosophische Glaubensregel der protestantischen Schwärmersecten läßt die besonnene Vernunft nicht zu ihrem Rechte kommen, die rationelle Glaubensregel der protestantischen Theologie thut der christlichen Gläubigkeit Eintrag. Die sogenannte theosophische Glaubensregel, welche für jeden einzelnen Gläubigen eine unmittelbare Belehrung durch den heiligen Geist beansprucht, ist willkürlich und trügerisch,

[1]) Der Protestantismus u. die Glaubensregel. Aus dem Italienischen übersetzt von W. A. Maier. Regensburg, 1857; 3 Bde.

und läßt Schrift und Apostolat als überflüssig wegfallen. Die sogenannte rationelle Glaubensregel der protestantischen Theologie bezeichnet dasjenige als christliche Wahrheit, was jeder Einzelne durch seine eigene Forschung in der Schrift als christlich wahr findet. Dieses Princip verurtheilt sich durch sich selber, man mag es von was immer für einem Standpuncte betrachten; es ist unhaltbar vom Standpuncte des Bibelglaubens, den jene Regel voraussetzt und andererseits doch wieder von den Ergebnissen der nach ihren Principien angestellten Forschungen abhängig machen will; es ist unhaltbar vom Standpuncte der Geschichte, und hat die Stimme des gesammten christlichen Alterthums wider sich; es ist ein theologisch unzulässiges Princip, welches nicht nur jede Einheit im Glauben unmöglich macht, sondern den Begriff des Glaubens selber zerstört; es widerlegt sich vom Standpuncte der Vernunft und der Ethik, indem es dem gesunden Menschenverstande zuwider ist, der von Christus anbefohlenen Demuth widerstreitet, und eben so wenig zur Bekehrung der Ungläubigen, als für die Gläubigen selber anwendbar ist; Glaubensstreitigkeiten, die unter den Glaubenden ausgebrochen, werden durch dieses Princip nicht beseitiget, sondern geradezu endlos gemacht. Eine besondere Besprechung widmet Perrone im Besonderen noch der anglicanischen Glaubensregel, welche laut der Versicherung ihrer Vertheidiger zwischen den Romanisten und Protestanten angeblich die rechte Mitte hält, in Wahrheit aber ganz auf die allgemeine protestantische Regel hinausläuft. Denn nicht nur wird die Ächtheit jener Clausel im Artikel XX, welche der Kirche ein Recht der Entscheidung in Glaubenssachen zuspricht, mit Grund beanstandet, sondern es erweist sich jene Clausel bei der grundsätzlich zugestandenen Fehlbarkeit der Kirche schon an sich als völlig unzureichend und wirkungslos, wie denn auch thatsächlich die Auctorität der anglicanischen Kirche in Glaubenssachen nahezu null ist; ein anglicanischer Geistlicher, welcher die übernatürliche Wirkung der Taufe läugnete, appellirte von seinem Bischofe, der ihn wegen seiner häretischen Anschauungen über das Wesen der Taufe nicht investiren wollte, an den geheimen Rath der Königin Victoria, welcher entschied, daß es Jedem freistehe, nach seinem Ermessen zu urtheilen, welche Wirkungen in der heiligen Schrift der Taufe beigelegt würden. Die Puseyisten haben ein tiefes Gefühl für die Nothstände der anglicanischen Kirche, und

suchten denselben durch eine merkliche Annäherung zu den Principien wahrhafter Katholicität abzuhelfen. Sie anerkennen wenigstens relativ die hohe Bedeutung der kirchlichen Tradition und sprechen der Kirche in Bezug auf die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens ein unfehlbares Urtheil zu. Allein die eben damit ausgesprochene Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubensartikeln, die Beschränkung der Untrüglichkeit der Kirche auf eine gewisse Classe von religiösen Wahrheiten, die Berufung auf das kirchliche Alterthum ohne einen absolut sicheren Führer in der Deutung und Auslegung der überlieferten Urkunden und Zeugnisse des Alterthums sind eben so viele Mängel und Gebrechen des puseyitischen Systemes, dessen ursprüngliche Anhänger durch zahlreiche Conversionen so sehr gelichtet wurden, daß es jetzt nahezu als ein verlassenes und aufgegebenes System, als ein in der Geschichte der englischen Hochkirche eingetretener kritischer Durchgangspunct zu einer bestimmteren Entscheidung für oder wider den Katholicismus anzusehen ist.

In dem positiv-constructiven Theile des Werkes wird die katholische Glaubensregel unter allen jenen Gesichtspuncten, welche der Verfasser für die Prüfung der rationellen protestantischen Glaubensregel aufstellte, beleuchtet und als wahr nachgewiesen; den Schluß dieser Erörterung bildet der Nachweis, daß die Kriterien wahrhafter und im katholischen Sinne verstandener Gläubigkeit einzig in den mit der römischen Kirche vereinigten Kirchen und Gemeinden zu finden, und der Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger mit der katholischen Glaubensregel auf's Engste verwachsen sei. Der dritte Theil des Werkes führt den Beweis für die Wahrheit und Richtigkeit der katholischen Glaubensregel auf geschichtlichem Wege in 12 Büchern, welche vom sittlichen Charakter der Reformatoren des 16ten Jahrhunderts und ihrer Gönner, Helfer und Begünstiger, von den Mitteln und Zwecken ihres Unternehmens, von dem sittlichen Character der vom Katholicismus zum Protestantismus Abfallenden, von den Mitteln, durch welche die Gegner und Feinde der Kirche in den mannigfachsten Beziehungen die katholische Sache zu beeinträchtigen gewohnt sind, von dem Stande der Religiösität und Christlichkeit im Bereiche des Protestantismus, und den gesellschaftlichen Wirren und Zerrüttungen, welche die consequente Entwickelung des protestantischen Principes

in Aussicht stellt, von der Unruhe und Nichtbefriedigung der Gemüther unter der quälenden Unsicherheit der protestantischen Glaubensregel u. s. w. handelt. Der Werth des Werkes Perrone's besteht in der Reichhaltigkeit und erschöpfenden Ausführlichkeit seines Inhaltes, in der verständigen Klarheit und Übersichtlichkeit seiner Darstellung, in der besonnenen Ruhe und Gelassenheit eines methodisch geschulten Denkens. Speculative Tiefe und geistreiche Originalität sind seine Sache nicht; dafür aber weiß er allenthalben Tact und Maaß zu halten, und ersetzt den Mangel an idealer Durchdringung des Gegenstandes durch eine reiche theologische Erudition, durch Fleiß und Sorgfalt in Behandlung des Einzelnen, durch Sicherheit und Verläßlichkeit eines gesunden und geübten Urtheiles.

§. 843.

An Perrone's abschließende Leistung reihen wir zwei zusammenfassende und abschließende Arbeiten Chassay's, die den Zweck haben, über den Gesammtverlauf der Bewegungen auf religiösem und politisch-socialem Gebiete im abendländischen Europa während der letzten drei Jahrhunderte vom christlich-kirchlichen Standpuncte aus eine Orientirung zu geben. Das eine seiner beiden hier zu nennenden Werke ist der Catechisme historique des incroyants, welchen Migne seiner Sammlung christlich-apologetischer Schriftwerke als Schlußwerk angehängt hat. Dasselbe gibt in drei Abtheilungen eine Übersicht der Entwickelungsgeschichte des Protestantismus, Rationalismus und Socialismus; die Charakteristik der in dieser geschichtlichen Übersicht besprochenen und beurtheilten Charaktere und Persönlichkeiten, die Kritik ihrer Handlungen oder schriftstellerischen Kundgebungen ist durchgehends wortgetreu aus den Werken namhafter neuer Schriftsteller von anerkanntem Rufe und völlig unverdächtiger Unparteilichkeit entlehnt, so daß sich die geschichtlich-kritische Darstellung in ein durch die vornehmsten und angesehensten Träger des Gedankens und der Wissenschaft vollzogenes Gericht über die geschilderten Irrungen verwandelt. Da die citirten Auctoritäten zum größeren Theile dem Christenthum und der Kirche ferne stehen, so müssen ihre Urtheile auch in den Augen der Ungläubigen für unverdächtig und unparteiisch gelten; daher

der für das Werk gewählte Titel: Katechismus für Ungläubige. In ähnlicher Weise ist das andere Werk Chassay's gehalten, welches gleichfalls in die Migne'sche Sammlung der demonstrations evangeliques aufgenommen ist, und gleichsam als Einleitung in dieselbe dienen soll: Préparation évangélique historique du XIX siècle. Es handelt in 6 Büchern von der Uroffenbarung und von der Urreligion des menschlichen Geschlechtes, von der mosaischen Religion und Gesetzgebung, vom alttestamentlichen Prophetismus, vom Heidenthum nach seiner religiösen und philosophischen Seite, von Evangelium und Christenthum, von der christlichen Kirche in ihren verschiedenen Entwickelungsstadien und nach ihrem weltgeschichtlichen Einflusse auf das Menschheitsleben. Als wissenschaftliche Auctoritäten für die Durchführung des Inhaltes dieser sechs Bücher werden citirt und vorgeführt: H. Ritter's Geschichte der Philosophie, Clavel's Histoire de la religion, Benjamin Constant de la religion, Schlosser's Geschichte der alten Welt, Rhode über das Heidenthum, Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte, Munk's Palästina, Grandpierre's Essai sur le Pentateuque, Buckland, Edgar Quinet, Rotteck's Weltgeschichte, Buffon's Naturgeschichte des Menschen, Cuvier's Revolutionen des Erdballs, A. Coquerel, Jouffroy, Proudhon, Salvador, Pierre Leroux, Barrére, Ampére, Renouvier's Manuel de la philosophie ancienne, Jules Simon, Michaeli's Einleitung in's Alte Testament, Matter, David Strauß, Charles Villers, Aimé Martin, de Potter, Vinet, Saisset, Philaret Chasles, Charles de Remusat, Schöll's Geschichte der europäischen Staaten, Hurter's Innocenz III, Lavigne's Kirchengeschichte, La Porte du Theil, Guizot's Histoire de la civilisation, Delecluze (Gregoire VII, S. François d'Assissi et S. Thomas d'Aquin) u. s. w. Da nun das Werk durchgängig nur eine zu apologetischen Zwecken unternommene Zusammenstellung von längeren oder kürzeren Stellen aus den Werken der genannten Autoren ist, so läßt sich hieraus schon auf den beiläufigen Charakter der Arbeit schließen, deren Tendenz durch das über die vorausgehend erwähnte Schrift Gesagte bereits gekennzeichnet ist.

§. 844.

Wenn Chassay's apologetische Schriften auf französische Zustände und Bedürfnisse bemessen sind, und selber auch den heutigen

Stand der französischen Theologie charakterisiren, so läßt sich von Hettinger's Apologie des Christenthums, von welcher vor der Hand eine erste Hauptabtheilung vorliegt[1]), sagen, daß es ein auf deutsche Zustände und Bildungsverhältnisse bemessenes Erzeugniß deutscher Wissenschaftlichkeit sei, welches mit Chassay's Werken den Vorzug reicher und gewählter Belesenheit gemein hat, aber diesen reichen Gedankengehalt zugleich auch in selbstständiger Verarbeitung und organischer Gestaltung, und in einer eben so geschmackvollen als anziehenden Form darbietet. Hettinger's Werk ist in der Form von Vorträgen gehalten; demgemäß ist die Durchführung keine schulmäßige, sondern eine freie ungezwungene, und zugleich durchgehends schwungvoll gehobene, die, ohne der Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit des Denkens Eintrag zu thun, doch allenthalben zugleich Sinn und Gemüth anspricht, und auf die Gebildeten außerhalb der Schule zu wirken berechnet ist. Zunächst und unmittelbar waren diese Vorträge an Akademiker aller Facultäten, einige aus ihnen an ein gemischtes Laienpublicum gerichtet; ihre allgemeine Bestimmung ist, auf dem Boden der allgemeinen Bildung ein Medium der Verständigung zwischen dem Lehrinhalte der christlichen Theologie und dem modernen Zeitbewußtsein zu schaffen, und unter nebenhergehender Berichtigung der mannigfaltigen, gegen den christlichen Offenbarungs- und Kirchenglauben gerichteten Irrthümer und Mißverständnisse Allen, die guten Willens sind, den Weg zu zeigen, auf welchem sie sich, durch die Einflüsse der Zeitbildung beirrt, gegenüber den überlieferten Lehren und Dogmen des Christenglaubens wieder zurecht finden können. Hettinger's Buch ist demnach vorzugsweise als ein zeitgemäßes Buch zu bezeichnen, dessen Verfasser übrigens seine Aufgabe ernst genug genommen hat, und keiner Schwierigkeit und keinem Einwurfe aus dem Wege gegangen ist; eben so ist sein Verfahren ein streng planmäßiges und die Anlage des Ganzen trotz ihrer scheinbaren Einfachheit und Natürlichkeit eine tiefdurchdachte, welche von einem psychologisch-moralischen Stütz- und Anfangspuncte ausgehend, den Gegenstand in methodischer Folgerichtigkeit von Stufe zu Stufe sich fortentwickeln läßt, bis die Entwickelung bei einer letzten, höch-

---

[1]) Der Beweis des Christenthums. Freiburg, 1865 (2 Aufl.). Über die mittlerweile erschienene Fortsetzung dieses Werkes siehe Unten §. 899 u. ff.

sten Centralidee anlangt, welche den Inhalt aller bisherigen Entwickelung in sich faßt und alles Vorausgegangene von einem höchsten Gesichtspuncte aus beleuchtet — und dieß ist die christologische Idee, in deren Ausführung die vorliegende erste Hauptabtheilung des Werkes wurzelt. Hettinger gedenkt, nachdem er vorläufig den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums im Allgemeinen geliefert hat, in einer nächstfolgenden zweiten Hauptabtheilung die vornehmsten Wahrheiten und Lehren des geoffenbarten Christenglaubens im Besonderen zu liefern.

Bosen's apologetische Schriften [1]) verfolgen einen ähnlichen Zweck wie jene Hettinger's, sind jedoch nach einem anderen Plane gearbeitet und im systematischen Lehrtone gehalten. Er hat mit Hettinger die Absicht gemein, zuerst eine Apologetik des Christenthums und sodann der Kirche zu liefern, versteht aber unter Apologetik des Christenthums nicht den methodischen Erweis der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, sondern die Erweisung aller Hauptwahrheiten, deren Complex den Inhalt des christlichen Offenbarungsglaubens ausmacht, und durch deren Bekenntniß sich der Christ vom Nichtchristen unterscheidet; die zweite Hauptabtheilung seines Unternehmens ist der Rechtfertigung der specifisch-katholischen Lehren und Dogmen gewidmet. Das Gemeinsame beider Schriftsteller ist, daß sie gleich ihren französischen Vorgängern Vertheidigungen der christlichen Wahrheit und christlich-kirchlichen Welt- und Lebensanschauung bieten wollen; sie sind demnach Apologeten des Christenthums und der Kirche gegenüber den Wankenden, den Skeptikern und Nichtglaubenden, und bieten sich jenen als Führer an, welche nach einem passenden Mittel zeitgemäßer Verständigung über die Wahrheit und Göttlichkeit der überlieferten Lehren des Christenthums suchen [2]).

---

[1]) Vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 570.

[2]) Neuestens ist ein in die Kategorie der hier erwähnten Schriften fallendes apologetisches Werk von A. v. Zezschwitz erschienen, welchem Hettinger im bonner theolog. Literatur-Blatte (Jahrg. 1866 Nr. 6) eine sehr günstige Besprechung widmete.

§. 845.

Von der apologetischen Vertretung des Christenthums und der Kirche hat man die Apologetik als theologische Lehrdisciplin zu unterscheiden, welche zur Wissenschaft auszubilden, in unserem Jahrhundert die Deutschen auf sich genommen haben. Unter den Protestanten hat sich um diesen Lehrzweig der theologischen Wissenschaft der bonner Professor K. H. Sack verdient gemacht [1]; unter den Katholiken sind Drey, Staudenmaier, Ehrlich, Pilgram [2] als Vertreter und Pfleger desselben hervorzuheben. Drey und Sack sind darin miteinander einverstanden, daß Philosophie und Geschichte, oder näher Religionsphilosophie und Religionsgeschichte die Elemente darzubieten haben, aus welchen sich die Apologetik als eine in sich geschlossene Disciplin herausbildet. Während aber nach Sack's Dafürhalten eine im Lichte des im Voraus schon feststehenden Glaubens zu bewirkende Auseinanderbeziehung von Philosophie und Geschichte statthaben, und die Apologetik unter Obmacht dieses Lichtes in ihren Functionen sich ausgestalten soll, scheidet Drey zwischen eingegossenem und rein menschlichem Glauben; ersterer bleibt bei der Apologetik als Wegweiserin in das Gebiet des Glaubens ganz außer Frage, letzterer d. i. der auf Gründe menschlicher Einsicht gestützte Glaube soll eben das Resultat einer richtigen Durchführung der Functionen der Apologetik sein. Für Sack bedeutet also die Apologetik die in einem Processe wissenschaftlicher Selbstvermittelung sich vollziehende Rechtfertigung des gläubigen Bewußtseins vor sich selber [3]; für Drey hat die Apologetik die Bedeutung einer Rechtfertigung des christlichen Glaubens vor dem Denken der natürlichen Vernunft. Bei Sack kann die Apologetik nur eine rein theologische Disciplin sein, die nach ihm zu allen übrigen theologischen Disciplinen in ein förderndes Wechselverhältniß

---

[1] Christliche Apologetik. Hamburg, 1841 (2 Aufl.). Eine nähere Charakteristik dieses Werkes bei Denzinger, rel. Erkenntn. Bd. I, S. 560–562.

[2] Über die Leistungen der Genannten vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 474 ff.; 488 ff.; 571 ff.; 580 f.

[3] Sack's „christliche Polemik" (Hamburg, 1838) enthält einfach nur die negative Kehrseite der von ihm der Apologetik zugewiesenen Aufgabe.

zu treten hat; nach Drey hat die Apologetik die Bedeutung einer einleitenden, und aus dem Bereiche der weltlichen Wissenschaften in das Gebiet der Theologie hinüberleitenden Wissenschaft. Es kann kein Zweifel sein, auf wessen Seite sich die richtige Auffassung des Wesens und Zweckes der Apologetik findet; soll die Apologetik wirklich etwas für die wissenschaftliche Rechtfertigung und Sicherstellung des Glaubensinteresses Zweckdienliches leisten, so wird sie die von Drey ihr zugewiesene Stellung einzunehmen haben. Gleichwol will auch Drey die Apologetik zu den theologischen Lehrdisciplinen gerechnet wissen; er weist ihr jene wesentlichen, theils philosophischen, theils historischen, theils aus beiden gemischten Untersuchungen zu, welche zur wissenschaftlichen Begründung der Theologie gehören, aber in den organischen Theilen derselben nach der gegenwärtigen Eintheilung und Gliederung der theologischen Disciplinen keinen Platz finden, und darum ihren eigenen Ort im Systeme derselben fordern. Darnach wäre also die Apologetik diejenige Wissenschaft und Lehrdisciplin, welche die historisch-philosophische Grundlegung der kirchlichen Theologie enthält. In diesem Sinne ist sie als sogenannte Fundamentaltheologie von J. Ehrlich aufgefaßt und durchgeführt worden [1]; Staudenmaier bezog sie in seiner theologischen Encyclopädie, in welcher er den gesammten theologischen Lehrstoff in speculative, praktische und historische Theologie schied, unter die speculativen Lehrdisciplinen der Theologie. Wir sind mit dieser Zusammenordnung nicht einverstanden, und möchten am liebsten zwischen grundlegender, lehrhafter und historischer Theologie unterscheiden, wobei unter die lehrhafte Theologie alle systematischen Disciplinen der positiven Theologie fallen, die grundlegende Theologie aber, als wissenschaftliche Einführung in den Bereich der positiven Theologie in Erfüllung der von Drey ihr zugewiesenen Functionen die Überleitung aus dem Gebiete der weltlichen Wissenschaften in jenes der Theologie enthält, welche ihrerseits wieder, nachdem sie sich in ihren systemisirenden Functionen in sich selber durchgebildet hat, als historische Theologie sich zur Gesammtheit der weltlichen Wissenschaften in lebendigen Contact setzt, und damit in höherem Sinne und von ihrem eigenen Standpuncte und aus der Fülle ihres eigenen Inhaltes die Rück-

[1]) Vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 571 ff.

vermittelung in jenen Wissensbereich vollzieht, aus welchem mittelst der Apologetik in die Theologie hinübergeleitet worden ist.

§. 846.

Die Religionsphilosophie, auf welche sich die christliche Apologetik nach der einen Seite ihres doppelseitigen Wesens stützt, ist eine Disciplin und Wissenschaft modernen Ursprunges, deren Genesis mit jener der neueren Idealphilosophie auf's Engste zusammenhängt. Eine Religionsphilosophie gibt es also formell seitdem, als man es als Aufgabe des philosophischen Denkens erkannt hat, den Erkenntnißstoff des menschlichen Denkens auf Ideen zurückzuführen; und von einer Philosophie der Religion ist in jenem Sinne die Rede, in welchem man von einer Philosophie der Moral, des Rechtes, der Kunst, der Geschichte spricht. Das specifische Erkenntnißobject der Religionsphilosophie ist das ideal erfaßte Verhältniß des Menschen zu Gott; Aufgabe der christlichen Religionsphilosophie ist, zu zeigen, wie die Idee jenes Verhältnisses in der christlichen Religion sich erfüllt. Daraus erhellt zugleich, daß die Religionsphilosophie etwas von der sogenannten natürlichen Theologie wesentlich Verschiedenes ist; die Theologie ist Lehre von Gott, die Religion als Wissenschaft Lehre vom Verhältniß des Menschen zu Gott. Auch von der speculativen Dogmatik ist die Religionsphilosophie wesentlich verschieden, so vielseitig sie immerhin mit derselben sich berühren mag; die speculative Dogmatik hat die ideelle oder philosophische Verständigung über die einzelnen Sätze und Dogmen des Offenbarungsglaubens zum Zwecke, die Religionsphilosophie aber die speculative Auseinanderlegung und Entwickelung des Verhältnisses des Menschen zu Gott. Sofern die Religionsphilosophie in die Idee einer durch göttliche Causalität begründeten Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen eingeht, geht sie in eine Philosophie der Offenbarung über; und diesen Charakter trägt die alexandrinische Religionsphilosophie in sich, deren Ideen vielfach in die speculativen Anschauungen der alten Kirchenlehrer übergegangen sind; bei Nicolaus von Cusa ist die alexandrinische Religionsphilosophie mit einer speculativen Weltlehre in Verbindung gesetzt, welche in der christologischen Idee ihren Central- und Gipfelpunct hat, und in dieser Idee das Gesammtverständniß

der natürlichen und ethischen Ordnung des Universums sich vermittelt — eine Anschauungsweise, die wir auch bei Malebranche wiederkehrend gefunden haben. Der erste, bei welchem der Gedanke an eine von der Offenbarungsphilosophie als solcher zu unterscheidende Philosophia religionis durchbrach, ist der Spanier Raymund von Sabunde aus dem 15ten Jahrhundert, dessen Liber creaturarum [1]) neuerlich durch Sighart wieder neu herausgegeben und von Max Huttler ausführlich beleuchtet worden ist. Der speculative Gedankeninhalt des Werkes ist größtentheils aus älteren Lehrern, aus Albertus M., Thomas Aq., einige Gedanken auch aus der scotistischen Philosophie entlehnt; das eigenthümliche besteht darin, daß der Mensch als Glied des natürlichen Universums und in seinem Verhältniß zu Gott, seinem Urheber und letztem Ziele, zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird, und diese Betrachtung durchwegs auf philosophisches Ratiocinium gestützt ist. Raymund zieht die gesammte natürliche und übernatürliche Ordnung mit ihren natürlichen und übernatürlichen Weckungs- und Förderungsmitteln des geistigen und sittlich-religiösen Lebens in den Kreis seiner Betrachtung, beschränkt aber diese genau und strenge auf die Grundidee seines Werkes, welche keine andere ist, als: Orientirung des Menschen mit Hilfe seines eigenen christlich gebildeten Denkens über seine Stellung in der von Gott gegründeten kosmisch-natürlichen und supranatural-kirchlichen Ordnung. Man könnte Raymund's Werk eine laisirte Theologie nennen; unter dieser Form trat ihm, dem christlich gebildeten Weltmanne, Arzte und Pilosophen der in einem späteren Zeitalter wieder neu aufgegriffene und weiter gebildete Gedanke einer philosophischen Religionslehre in's Bewußtsein.

Es währte geraume Zeit, ehe der wieder angeregte Gedanke an dieselbe zu seiner vollen Ausgeburt kam; und die Versuche ihn zu verwirklichen waren in alle Wandlungen des neuzeitlichen Bildungslebens hineingezogen. Zunächst und unmittelbar trat er unter der Gestalt der Forderung einer sogenannten natürlichen Religion oder reinen Vernunftreligion hervor; unter dieser Form kündigte er sich bereits mehr oder weniger verdeckt durch die englischen Deisten an, der Rationalismus der deutschen Aufklärungsepoche verhalf ihm

[1]) Theologia naturalis seu liber creaturarum. Neueste Ausgabe: Sulzbach, 1852.

zur vollkommenen Ausgeburt. Kant schrieb eine Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft, und auch Herder erklärte sich unter entschiedenster Zurückweisung alles theoretischen Supranaturalismus für das Evangelium der reinen und geläuterten Humanität. Hier handelte es sich also nicht bloß um eine Laisirung der Theologie, d. h. um eine gedankenmäßige Vermittelung des supranaturalen Lehrgehaltes der christlichen Theologie an das gebildete Weltbewußtsein, sondern um eine Laisirung und Säcularisation des christlichen Offenbarungsglaubens selber; Herder substituirte der vom christlichen Glauben gelehrten supranaturalen Wirklichkeit und Efficienz die christlich-religiös tingirten Apperceptionen eines semipantheistischen Subjectivismus, der allerdings aus dem geschriebenen Worte der Bibel das menschlich Wahre, menschlich Edle und Erhabene herauszufühlen verstand, und für Sprache und Ausdruck der Bibel ein bewunderungswürdiges ästhetisches Verständniß hatte, aber in ihr nicht das Wort des Ewigen selber fand, der, nachdem er durch die Propheten zu den Vätern geredet hatte, zuletzt im Sohne zu uns geredet hat. Da man die alte Theologie nicht mehr verstand, so hatte man auch den Schlüssel zum wahren und ächten, lebengebenden und heilswirkenden Verständniß des geoffenbarten Wortes Gottes nicht mehr zur Hand; Lavater suchte ihn in dem natürlichen Denken und Fühlen der religiös-gestimmten Subjectivität, ohne jedoch bis zur Erkenntniß des Zusammenklanges des rationellen und philosophischen Denkens mit den Eingebungen der religiösen Innerlichkeit vorzudringen. Im Gegentheile, er zeigte sich in seinem Denken von demselben Gegensatze und Widerspruche befangen, welcher zwei andere hervorragende Männer unter seinen Zeitgenossen, einen Lessing und F. H. Jakobi beherrschte und unter veränderter Gestalt später nochmals in Schleiermacher hervortrat — in dem Gegensatze zwischen Spinozismus und christlichem Theismus, Pantheismus und Persönlichkeitsglauben; nicht als ob er dem ersteren irgendwie gehuldiget oder angehangen hätte, sondern sofern er ihn, gleich Jakobi, für eine durch das Verstandesdenken nicht zu bewältigende Irrung hielt [1]). Nach Lavater hat der Atheist und Spinozist Recht, wenn er eine Demonstration Gottes als eines

---

[1]) Vgl. den Auszug aus Lavaters Briefwechsel mit Jakobi bei Denzinger, rel. Erkenntn. I, S. 494 ff.

außerweltlichen, außermenschlichen, frei substanzlichen Wesens als unmöglich verwirft; denn der persönliche Gott des Christenglaubens ist, wie frei und erhaben er auch sei, doch nur eine „Abstraction“ der eigenen Individualität des Glaubenden. Dieses „Abstrahiren“ oder innere Bilden ist jedoch die Folge und Wirkung eines tiefinnersten Bedürfnisses des Menschen, der darin eine durch nichts Anderes zu ersetzende Befriedigung sucht; „Religion ist ein innerer menschlicher Sinn der sich Götter schafft — Religion ist die wahre Magie der menschlichen Natur, das non plus ultra ihrer Größe — die Schöpfungskraft eines reellen persönlichen Mediums, wodurch uns Alles harmonisch, Alles genießbar wird; eines immer nahen, möglichst verschiedenen, möglichst vereinten Universalmediums des frohesten Selbstgenusses“. Hamann, der Magus des Nordens [1]), sieht in dem geistlich wiedererweckten Menschen den ächten Religionsphilosophen, dem das Dogmatische an sich gleichgiltig ist, der aber in der Menschwerdung die Lösung aller Räthsel und die Ausgleichung aller Gegensätze ist, an welchen die glaubenslose und lichtlose Philosophie eines gottentfremdeten Weltverstandes sich umsonst abmüht. „Weil unsere Vernunft bloß aus den äußeren Verhältnissen sichtbarer sinnlicher und unstätiger Dinge den Stoff ihrer Begriffe schöpft, um selbige nach der Form ihrer inneren Natur selbst zu bilden und zu ihrem Genuß oder Gebrauch anzuwenden, so liegt der Grund der Religion in unserer ganzen Existenz und außer der Sphäre unserer Erkenntnißkräfte, welche alle zusammen genommen den zufälligsten und abstractesten Modum unserer Existenz ausmachen. Daher jene mythische und poetische Ader aller Religionen, ihre Thorheit und ärgerliche Gestalt in den Augen einer heterogenen, incompetenten, eiskalten, hundemageren Philosophie, die ihrer Erziehungskunst die höhere Bestimmung unserer Herrschaft über die Erde unverschämt andichtet“. Im Christenthum „erscheint das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose in der Größe eines Baumes der Erkenntniß und des Lebens mitten im Garten; aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Räthsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihres terminus a quo und terminus ad quem sind durch die

---

[1]) Vgl. Denzinger I, S. 498 ff. u. Joh. Huber, Studien (München, 1867), S. 223 ff.

Urkunde des fleischgewordenen Wortes aufgelöst". — Nach Schelling [1]) kann die Religion nur in der Form des Mysteriums existiren, und insofern ist Schelling ein abgesagter Feind aller rationalistischen Aufklärerei, welche die Wunder aus der Bibel hinauserklären und die christlichen Dogmen durch verwässernde und trivialisirende Ausdeutungen dem ordinären Verstande und der in's Endliche versenkten Reflexion mundgerecht machen will. Was aber dem reflectirenden Verstande nicht zusteht, hat in ihrer Weise die speculative Vernunft vorzunehmen; die Zeit des sogenannten historischen Glaubens ist vorüber, in der intellectuellen Apprehension der intuitiven Vernunft ist uns die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntniß der durch die Thatsachen und Lehrdogmen der christlichen Offenbarung ausgedrückten Ideen erschlossen, und jene Theologen, welche die Lehrdogmen der Kirche bloß empiristisch auffassen und verstehen, constituiren nur das andere falsche Extrem neben jenem der rationalistischen Aufklärerei und Afterweisheit. Lehren und Thatsachen der Offenbarung gehen nach ihrem Gehalte so völlig in jenen speculativen Ideen der philosophischen Vernunft auf, daß die Religion völlig in der Philosophie untergeht. Dieses Verfahren wurde von Eschenmayer, einem Schüler und Freunde Schellings, als eine neue Form des alten Rationalismus bezeichnet; Schelling erwiderte hierauf [2]) mit der Erklärung, daß er mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für nothwendig halte, wenn anders mit jenen Wahrheiten dem menschlichen Geschlechte geholfen sein soll. Eben so und eben deßhalb lehnt er jede Berufung an eine über der philosophischen Denkvernunft stehende Instanz in religiösen Fragen entschiedenst ab; die Vernunft reiche durch sich selber völlig hin, um jeden möglichen Irrthum in eigentlich geistigen Gegenständen darzuthun. In einem herberen Tone, als auf Eschenmayer's Angriffe, antwortete Schelling bald darauf auf Jakobi's Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung", in welcher ihm die Läugnung eines persönlichen Gottes zur Last gelegt war. Schelling geißelte die gefühlsgläubige Unphilosophie seines Gegners, und bestand darauf, daß der wahre Begriff

---

[1]) Philosophie und Religion, 1804.

[2]) In der allgem. Zeitschr. von Deutschen für Deutsche, 1813.

Gottes nur in der Einheit des Theismus mit dem Naturalismus d. i. der Transscendenz mit der Immanenz sich ergebe.

Eschenmayer erklärte sich über sein Verhältniß zu Schellings Lehre zuerst in einer Schrift [1]), die von Schelling als sehr bedeutsam anerkannt und in dem schon erwähnten Werke „Philosophie und Religion" ausführlich berücksichtiget wurde. Eschenmayer preist als eine der herrlichsten Geistesthaten Schelling's die in dessen „Bruno" vorgenommene Unterscheidung der drei Potenzen: Endlich, Unendlich, Ewig, welche den drei Stufen: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, entsprächen, und sich wie 1, ∞, ∞^{∞} verhielten. Die Speculation reicht nicht höher, als bis zum Ewigen oder Absoluten (∞^{∞}), über welchem hinaus jedoch noch eine höhere vierte Potenz liege, das Selige, unendliche Male höher als das Ewige, und nur durch Ahnden oder Andacht, also im Glauben oder in der Nichtphilosophie festzuhalten. Das Organ für dieses höchste Vierte ist die Seele, welche die Potenz des Seligen so enthält, wie die Vernunft das Ewige. Man kann daher sagen, daß, wie die Asymptote des Endlichen Tangente des Unendlichen, die Asymptote des Unendlichen Tangente des Ewigen ist, so die Asymptote des Ewigen Tangente des Seligen sei. Bei dem Übergange vom absoluten Erkennen in die Andacht tritt an die Stelle der intellectuellen Anschauung das Gewissen, an die Stelle der Sprache das Gebet und das Symbol, an die Stelle der Moral- und Naturphilosophie die Religion oder die Offenbarung des Göttlichen, an der Alle auf gleiche Weise theilhaben. Eschenmayer steht, wie man sieht, auf dem Standpuncte eines naturalistischen Theismus, durch welchen bei nebenhergehender Festhaltung der Identitätslehre oder vielmehr auf Grund derselben der Religion und dem Glauben an's Jenseits zu ihrem Rechte verholfen werden soll. Diese Anschauungen weisen auf eine eigenthümliche Psychologie zurück, zu deren Ausführung Eschenmayer in einem späteren Werke den Versuch machte [2]). Daselbst wird ein doppelseitiges Sein der Seele gelehrt, die in

---

[1]) Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie. Erlangen, 1803. — Einläßlicheres über Eschenmayer in seinen drei verschiedenen Perioden bei Denzinger Bd. I, S. 253—258.

[2]) Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte Psychologie. Tübingen, 1817; 2 Aufl. 1822.

ihrem urbildlichen Leben die Anschauung der Ideen des Wahren, Schönen, Guten hat und insofern von Zeit und Raum unabhängig, frei, unsterblich ist, nach ihrem abbildlichen, an den Körper gefesselten Leben aber der Nothwendigkeit, dem Tode u. s. w. unterworfen ist; aus der Wechseldurchdringung beider Seiten ergibt sich ein mittleres Product, in welchem das Schauen der Ideen zum Denken, Fühlen, Wollen wird. Diese drei Functionen der Seele haben ihr Gegenbild in der objectiven äußeren Wirklichkeit, an deren Eindrücken das Seelenleben sich entwickelt; die Gesetze des Denkens reflectiren sich in jenen der kosmischen Bewegung, die Erscheinungen des Lebens und der natürlichen Wirklichkeit sind die realgewordene Ästhetik, die Weltgeschichte ist die realgewordene Ethik. Die in diesen drei Gebieten verwirklichten Darstellungen des Wahren, Schönen und Guten sind jedoch nicht der höchste Gegenstand der Realphilosophie; die mit ihnen sich befassenden Theile der Philosophie sind die drei Hauptäste eines Stammes, der nach unten in den physischen Elementen wurzelnd, nach oben die Philosophie der Religion oder der himmlischen Dinge zur Krone hat. Diese allein empfängt scheitelrecht den Strahl der Sonne und ist umflossen von den Lüften des Himmels, während in allen übrigen Ästen noch der Erdgeist haust und den irdischen Stoff verarbeitet. So wären wir demnach bei einem dritten hieher gehörigen Werke Eschenmayer's angelangt, bei seiner Religionsphilosophie [1]), welche sich mit Rücksicht auf die dreifache Function des erkennenden Geistes in religiösen Dingen: Wissen, Schauen, Glauben in drei Hauptabtheilungen gliedert, deren erste das rationelle, die zweite das mystische, die dritte das supranaturale Moment der Religion und Theologie zum Gegenstande hat. Der rationale Theil handelt von der sogenannten natürlichen Religion oder von jenen göttlichen Wahrheiten, welche Gegenstände reiner Vernunfterkenntniß sind. In jeder Religion gibt es aber eine mystische Seite, die sich in ein heiliges Dunkel zurückzieht, durch einen unbekannten Zauber fesselt, und durch die Magie des Symbols uns in die tiefsten Regungen versetzt. In dieser Region ist alles nur halb erhellt, das Auge der Vernunft verliert sich in der unermeßlichen Tiefe, und das irdische in uns selbst erzeugte Licht reicht nicht mehr zu, diese Tiefe zu er-

[1]) Tübingen, 1818 ff.; 3 Bde.

hellen; die Begriffe und Ideen lösen sich auf im Unergründlichen, und aus dieser göttlichen Tiefe brechen nur sparsame Strahlen hervor, die wir, wenn wir das Geschaute wiedergeben sollen, nur in Bildern und Symbolen darzustellen vermögen. In dieser Region ist das Wissen mit dem Glauben verschmolzen, und daraus entspringt für die Seele eine Mittelfunction, welche Eschenmayer Schauen nennen möchte; und von diesem Schauen handelt der zweite oder mystische Theil der Religionsphilosophie. Dem dritten Theile weist Eschenmayer die Lehre von der geoffenbarten Religion zu, die man auch das Positive nenne; beschränkt sich jedoch auf eine durch Reflexionen unterbrochene Erzählung der biblischen Geschichte, deren Durcharbeitung er selber für so wenig wissenschaftlich bedeutsam hielt, daß er, nach eigenem Geständniß in der Vorrede, eine Inhaltsangabe über denselben für überflüssig hielt. Somit liegt der Haupttheil der Arbeit in den beiden ersten Bänden, deren Ergebniß darauf hinausläuft, daß der Rationalismus wol die Idee des Göttlichen, aber nicht dieses selber erreicht, welches nur mystisch erfaßt werden kann; um jedoch im Gebiete der Mystik nicht irre zu gehen, ist eine Führung durch göttliche Offenbarung nothwendig, die uns im Evangelium gegeben ist. Als falsche Arten des Mysticismus macht Eschenmayer namhaft den Naturmysticismus (Siderismus und Magismus), die apokalyptische Schwärmerei und die sogenannte ideale Mystik, welche ihre Bilder, Symbole und Mythen aus dem Gebiete des Irdischen und Natürlichen abstrahirt und in das dunkle Gebiet des Heiligen hinaufhebt. Dieses Gebiet des Heiligen, so wie das ihm entgegengesetzte Gebiet des Sündigen und Dämonischen, liegt noch über den Reichen des urbildlichen Seins und Lebens, von welchen die drei Reiche des abbildlichen Lebens, das physische, organische und geistige, oder das Reich der Bewegung, des Lebens und der Handlung umschlossen ist. Diese drei Reiche bieten sich der Erfahrung und Reflexion des Menschen dar; die beiden urbildlichen Ordnungen, deren eine das Urbild der Seele d. i. die Ideen des Wahren, Schönen und Guten, die anderen das Gegentheil des Urbildes, das Ansichsein des Irrthums, der Mißstaltung und des Bösen enthält, sind bloß dem reinen Wissen und der intellectuellen Anschauung zugänglich, und es gebühre Daub das Verdienst, das letztere der beiden genannten Gebiete, in welches wol auch Kant blickte, aber es als eine todte

Wurzel betrachtete (Radicalböses), durch folgerechte Schlüsse deducirt zu haben. Die über diesen beiden urbildlichen Ordnungen liegenden Reiche des Heiligen und der Sünde sind als die Gebiete der Übernatur und Unnatur zu bezeichnen, in welchen alle Beziehungen anfangen, transscendent zu werden d. h. Vernunft, Phantasie und das freie Streben zu übersteigen. Was hier gesetzt ist, ist durch göttliche Offenbarung gegeben, und der Glaube die einzige Function, welche noch in dieses Gebiet ihre Wurzeln schlägt. Da aber dieser Glaube immer noch menschlich bleibt, und zu seiner Fortbildung und Entwickelung Sprache, Werthe und Eigenschaften nöthig hat, so bleibt nichts anderes übrig, als sich von den Ideen selber einen transscendenten Gebrauch zu erlauben, so daß das Wahre im Symbol, das Schöne in der Mythe, und das Gute im Mysterium erscheint, alle drei aber in religiöse Dogmen gefaßt werden. Eschenmayer gibt nun selber am Schlusse des zweiten Theiles eine solche religiöse Dogmatik semipantheistischen Inhaltes, in welcher die kirchliche Trinitätslehre in einen sabellianischen Modalismus, das kirchliche Creationsdogma in einen spiritualistischen Emanatianismus umgesetzt erscheint, und schließlich die gesammte Philosophie auf die Grundlage des also gedolmetschten Offenbarungswortes gestellt wird.

Auch H. Steffens [1]) erklärt den Glauben als das Fundament aller Philosophie, und läßt die Philosophie im Glauben sich vollenden. Das Vermittelnde zwischen der Philosophie und der christlichen Religion ist ihm die Idee der menschlichen Persönlichkeit, in welcher die Naturphilosophie abschließt, und damit die Philosophie selber aus dem natürlichen Gebiete in das geistige hinübergeführt wird. Die menschliche Persönlichkeit ist potentiell von unendlicher Tiefe, das innerste Wesen derselben das Göttliche, in welchem der Mensch nicht so sehr in sich selber, als vielmehr in Gott lebt; aber eben hiedurch in seiner eigenen Persönlichkeit bestätiget wird und Gott als Person erfaßt. Das Band zwischen ihr und Gott ist die Liebe, die als solche zugleich der Ausdruck der Einheit aller besonderen Persönlichkeiten ist. Die Persönlichkeit Gottes ist die unmittelbare Thatsache des Gott liebenden Bewußtseins, die unmittelbare Offenbarung seines Willens, so daß in dem Maaße, als der Mensch

[1]) Religionsphilosophie. Breslau, 1839; 2 Bde.

den lebendigen persönlichen Gott verliert, in ihm auch das Bewußtsein der eigenen Persönlichkeit schwindet. Die Persönlichkeit hat ihre natürliche Grundlage in dem, was man Talent (oder natürliche Begabung) nennt; in der Hingabe an das Talent ist der Mensch frei und wahre Persönlichkeit, so daß in dieser die Natur als Geist, der Geist als Natur existirt. Die völlige Einheit des Menschen mit dieser Naturgabe wäre eigentlich Unschuld zu nennen, wie denn in der That die Sünde in der Losreißung vom Naturgrunde besteht; der Christ ist sich der Sünde als einer ursprünglichen, ja unbedingten Selbstthat bewußt, die mit derselben Unendlichkeit in jedem Augenblicke nicht ihn allein, wie er erscheint, sondern ihn und seine Welt in allen Momenten ihrer ursprünglichen Einheit zerreißt, zersplittert, so daß, was ursprünglich in der Einheit seine Eigenthümlichkeit behaupten durfte, auf allen Puncten jetzt dem Gesetze der äußeren Verhältnisse unterworfen ist. Steffens verargt es Schleiermacher, das religiöse Abhängigkeitsgefühl bloß psychologisch d. h. wie es in der Erscheinung hervortritt, nicht aber in seiner inneren Wurzel d. h. speculativ erfaßt zu haben. Alles in Allem genommen bilden also die Gegensätze von Gott und Natur, Sünde und Gnade zusammt ihrer Verknotung im Menschen die Einschläge der Steffens'schen Religionsphilosophie, die schlechtweg als eine speculative Rechtfertigung des lutherischen Confessionalismus genommen werden kann, und insofern auf einem unfreieren und befangeneren Standpuncte steht als jene Eschenmayer's, der, freilich auf Kosten der genaueren Bestimmtheit des christlich-religiösen Gedankens, eine gewisse Freiheit und Universalität der Anschauung zu behaupten wußte. Diese Freiheit und Universalität des geistigen Blickes geht bei Steffens verloren, so wie er aus dem Gebiete der Naturphilosophie in jenes des religiösen Gedankens hinübertritt; der Gegensatz zu Kant und Hume treibt ihn einem falschen Extreme entgegengesetzter Art in die Arme, das er im einseitigen Gegensatze zu Hegel's Panlogismus als das einzig Richtige zu rechtfertigen bemüht ist. So sehr aber Steffens gegen Hegel's Lehre sich eingenommen zeigt und gegen die entleerenden Abstractionen derselben polemisirt, so bringt er es doch selber in seinem Bestreben, die Idee der persönlichen Concretheit zu gewinnen, über einen gewissen semipantheistischen Individualismus nicht hinaus; die Idee der creatürlichen Persönlichkeit kommt in seinem Denken nicht zu ihrem

Rechte. In ihrer religiös-mystischen Tendenz vermag denn auch diese semipantheistische Weltanschauung dem rationalen Elemente der religiös-christlichen Erkenntniß nicht gerecht zu werden; dieses ist eben nur unter Zugrundelegung einer solchen Auffassung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung, wie sie in der katholischen Religionsphilosophie als die normale und kirchlich-giltige festgestellt ist, gewahrt und gesichert; nur daß es, um sich nicht in einem unspeculativen und antispeculativen Formalismus zu veräußerlichen und zu entwerthen, in einer speculativ vertieften Geisteslehre zu begründen, und mit einem speculativ vertieften Natur- und Geschichtsbewußtsein in lebendigen Contact zu setzen ist. Die Mächte der Natur und Geschichte gegenüber der dürftigen Einseitigkeit eines selbstgenügsamen Rationalismus zur Geltung gebracht zu haben, ist das Verdienst der Schelling'schen Philosophie und der mit derselben sympathisirenden Männer Deutschlands aus der Restaurationsepoche, deren Bestrebungen eine tiefgehende und nachhaltige Wirkung in allen Sphären der höheren geistigen Lebensthätigkeit der Nation hinterlassen und namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie einen wahrhaft überraschenden Aufschwung nach einer Epoche unfruchtbarer Öde und trauriger Verkümmerung hervorgerufen haben. Eine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes, die in maßgebender und mustergiltiger Weise das positive Ergebniß des idealvertieften neuzeitlichen Denkstrebens auf religiös-philosophischem Gebiete zusammengefaßt darböte, besitzen wir wol zur Stunde noch nicht; ist doch der geistige Proceß, aus welchem eine solche mustergiltige Darstellung und Entwickelung der christlich-philosophischen Religionsidee herausgesetzt werden sollte, selber noch nicht zu seinem definitiven Abschlusse gelangt. Das Erscheinen der Hegel'schen Religionsphilosophie veranlaßte seiner Zeit lebhafte Erörterungen über die religionsphilosophische Frage; unter den Katholiken beschäftigte sich mit derselben im Besonderen Sengler [1]). Drey gibt im ersten Abschnitte des ersten Theiles seiner Apologetik eine Entwickelung des speculativen Religionsbegriffes, Staudenmaier neben einer ausführlichen Kritik der Hegel'schen Re-

[1]) Über Wesen u. Bedeutung der specul. Philos. u. Theol. in d. gegenwärt. Zeit mit besond. Rücksicht auf d. Religionsphilosophie (Mainz, 1834) S. 156–250.

ligionsphilosophie [1]) einen gedrängten Abriß der Religionsphilosophie als Lehrdisciplin nach ihrer Stellung zum Gesammtorganismus der christlichen Theologie [2]). Staudenmaier ordnet in seiner theologischen Encyclopädie die Religionsphilosophie der ersten Abtheilung der speculativen Theologie ein, welche letztere sich ihm in die Theorie der Religion und Offenbarung, Dogmatik und christliche Moral gliedert; die Religionsphilosophie oder Theorie der Religion constituirt den analytischen Theil der ersten Abtheilung, der als solcher contradistinguendo vom synthetischen, von der Theorie der Offenbarung geschieden wird. Näher betrachtet stehen aber beide Theile in einer innigen Wechselbeziehung zu einander, so daß der letztere das nothwendige Complement und den wissenschaftlich geforderten Abschluß der Ausführungen des ersteren bildet. Der beiden gemeinsame Gegenstand und Inhalt ist die religiöse Idee in allen Zuständen und Momenten ihrer Entwickelung, von ihrer ersten Weckung im menschlichen Geiste angefangen bis zu ihrer Vollendung und Verklärung im Christenthum. Die Religionsphilosophie hat es mit der natürlichen Entwickelung und Geschichte des durch eine primitive Gottesoffenbarung geweckten Gottesbewußtseins zu thun; die constitutiven Factoren dieses Entwickelungsprocesses sind Geist, Natur und Geschichte. Das specifisch Katholische in dieser Behandlungsart der Religionsphilosophie ist die Betonung des creatürlichen Geistes als subjectiver Selbstmacht gegenüber den objectiven Potenzen der Natur und Geschichte, und im Zusammenhange damit die distinctere Scheidung der natürlichen Entwickelung des Gottesbewußtseins von der durch die fortgesetzte göttliche Offenbarungsthätigkeit vermittelten Ausbildung und Vervollkommnung des religiösen Bewußtseins. Damit sind nun wol schätzenswerthe Orientirungen über eine correcte und dem christlichen Denken conforme Ausführung eines Systemes der Religionsphilosophie gegeben, nicht aber das System selber, das sich nicht als Glied einem encyclopädischen Ganzen einfügt, sondern in sich selber ein geschlossenes und vollendetes Ganzes sein muß. Auch ist es mehr als zweifelhaft, ob die vollkommen ausgebildete Religionsphilosophie im Kreise der theologischen Disciplinen ihre Stelle habe; sie wird vielmehr,

---

[1]) Darstellung u. Kritik des Hegel'schen Systems (Mainz, 1844) S. 672—836

[2]) Encyclopädie d. theolog. Wissenschaften (Mainz, 1840) Bd. I, S. 113—313.

gleich der Apologetik, unter die philosophischen Disciplinen gehören, und den Inhalt der theologischen Wahrheit allüberall als etwas Gegebenes voraussetzen, auf welches sie sich in der mannigfaltigsten Weise bezieht, ohne indeß dieses Gegebene selber deduciren oder begründen zu wollen. Die Entwickelung der religiösen Idee im subjectiven Einzelbewußtsein und im objectiven Gesammtbewußtsein verfolgend, verfährt sie theils psychologisch, theils geschichtlich, in beiden Fällen aber anthropologisch, wodurch sie eben als eine nicht-theologische Wissenschaft und Lehrdisciplin sich charakterisirt; ihre Stellung zur Theologie anbelangend, deducirt sie in ihrem psychologischen Theile das Factum der in Christus vollzogenen Gottesoffenbarung als ein Postulat der religiösen Vernunft, in ihrem geschichtlichen Theile setzt sie es als etwas geschichtlich Gegebenes voraus, und erkennt in demselben den Lichtpunct, in welchem alle Strahlen der vorchristlichen religionsgeschichtlichen Entwickelung zusammenlaufen, und aus welchen sich das Licht der göttlichen Wahrheit über die im natürlichen Entwickelungsprocesse der außerhalb des Bereiches der Offenbarungsgeschichte herausgesetzten Gestaltungen des religiösen Menschheitsbewußtseins verbreitet.

§. 847.

Das Unternehmen einer Religionsphilosophie in der bezeichneten Weise ist auf die Voraussetzung einer durchgängigen und innigen Harmonie der entwickelten philosophischen Vernunft mit den richtig verstandenen und richtig gedeuteten Wahrheiten und Lehren des christlichen Offenbarungsglaubens gegründet. Der Nachweis dieser Harmonie im Einzelnen fällt der speculativen Theologie anheim, die als speculative Wissenschaft von der positiv-kirchlichen Glaubenswissenschaft durchgreifend verschieden ist [1]), und zu letzterer in

[1]) Wir verbinden also mit der speculativen Theologie einen Begriff, welcher von jenem Staudenmaier's wesentlich verschieden ist. Uns ist sie nicht eine Abtheilung im Kreise der theologischen Disciplinen, sondern, wenn man so will, die speculative Kehrseite der gesammten lehrhaften Theologie als positiver Wissenschaft, und somit wesentlich eine philosophische Wissenschaft, die dem positiven Glauben theils vorhergeht, theils nachfolgt, wie es oben im Texte näher angedeutet ist.

einem ähnlichen Verhältniß steht, wie die Religionsphilosophie zum Offenbarungsglauben, indem auch sie dem positiv Gegebenen theils vorausgeht, theils nachfolgt — das Eine, sofern sie die Fragen und Probleme der sogenannten natürlichen Theologie behandelt, das Andere, soweit sie die suprarationalen Lehren des geoffenbarten Glaubens speculativ zu durchdringen strebt. Ein erster Versuch einer systematischen Darstellung der speculativen Theologie in der bezeichneten Weise ist des heiligen Thomas Aq. Summa adversus gentes, die in ihren drei ersten Büchern die rationellen Wahrheiten des christlichen Glaubens, im vierten Buche die Geheimnißlehren desselben behandelt. Die Grundsätze, welche Leibniz über das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen entwickelt [1], sind im Ganzen und der Hauptsache nach dieselben, welche dem genannten Werke des heiligen Thomas zu Grunde liegen. Bayle war der Erste, welcher die philosophische Wahrheit des religiösen Glaubens und Bewußtseins skeptisch in Frage stellte; die Deisten und Aufklärer wollten nur einen menschlichen Vernunftglauben gelten lassen, Kant substituirte dem natürlichen religiösen Glauben das Fürwahrhalten aus Gründen der praktischen Vernunft [2]. F. H. Jakobi vertrat die unmittelbare Vernunftgewißheit jener Wahrheiten, welche Kant nur als Postulate der praktischen Vernunft erweisbar galten, und nannte diese Gewißheit Glaube, von welchem er übrigens versicherte, daß damit etwas vom christlichen Glauben Verschiedenes gemeint sei. Salat [3] faßt diesen von Jakobi betonten Glauben als eine durch den sittlich gestimmten Willen bewirkte Actualisirung eines religiös-sittlichen Grundgefühles, dessen Ziel die gemüthliche Ergreifung des Göttlichen ist. Jeder Rechtschaffene hat den Glauben, kein Böser kann ihn haben; das Prädicat „wahr" paßt nicht auf den Glauben, da derselbe keine Hervorbringung des Verstandes ist. Aus einer Verbindung der Jakobi'schen Philosophie mit jener Kant's gieng die Fries'sche Philosophie hervor, welche, zwischen Erscheinung und Wesen der Dinge unterscheidend, die Erkenntniß der Erscheinungen der theoretischen Vernunft zuweist und Sache des Wissens

---

[1] Vgl. Leibnizens Discours sur la conformité de la foi etc.

[2] Über den Moralismus vor und nach Kant vgl. Denzinger I, S. 35—41.

[3] Religionsphilosophie. München, 1821. Vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 328 ff.

sein läßt, während das über den Erscheinungen Hinausliegende Gegenstand der Ahnung und des Glaubens ist, der aus praktischem Vernunftbedürfniß festgehalten wird. Das aus den Anschauungen des äußeren und inneren Sinnes durch Reflexion abgezogene Wissen gibt den Inhalt der empirisch-mathematischen Weltbetrachtung; auf die idealen Vernunftahndungen ist die ästhetisch-religiöse Weltbetrachtung gegründet, welche auf reinen Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmten Begriff beruht. Religion ist Ahnung des Ewigen im Endlichen, die wesentlichen Ideen der Religion stammen aus einem ästhetisch-religiösen Bedürfniß ab; Begeisterung, Resignation und Andacht, welche mit der epischen, dramatischen und lyrischen Befriedigung zusammenfallen, machen das Wesen der Religion aus, die sonach eigentlich in Gefühlserhebung aufgienge, und auf eine bestimmte und exacte Formulirung ihres Gedankengehaltes völlig zu verzichten hätte [1]). Anders Schleiermacher, der, von einer verwandten Grundanschauung über das Wesen der Religion ausgehend, die im religiösen Abhängigkeitsgefühle wurzelnden Aussagen des frommen Bewußtseins in seiner christlichen Glaubenslehre [2]) wirklich zu formuliren unternimmt. Staudenmaier widmete diesem Werke unter Vorausschickung einer allgemeinen Würdigung der Leistungen Schleiermachers eine ausführliche und eindringliche Beurtheilung [3]), welche zuerst die allgemeinen Grundanschauungen des Werkes, sodann die Ausführung derselben einer kritischen Besprechung unterzieht. Schleiermacher gründet Religion und Theologie auf ein im Menschen vorhandenes absolutes Abhängigkeitsgefühl; Staudenmaier bestreitet, daß dieses Gefühl, selbst wenn es von Schleiermacher vollkommen richtig bestimmt worden wäre [4]), den Inhalt der religiösen Lebensstimmung erschöpfe, oder für sich schon Frömmigkeit und Religion sei, die denn doch geradezu im ganz freien Elemente herrsche, obschon sie damit die Abhängigkeit nicht

[1]) An Fries schließt sich engst De Wette an; vgl. Denzinger I, S. 29.

[2]) Berlin, 1821 f.; 2 Bde.; 2 Aufl. 1830 f.

[3]) Tüb. Quartalschr. 1833, S. 296—329; 496—524: 639—700. Vgl. Philos. des Christenth. Bd. I, S. 773—798.

[4]) Staudenmaier verweist bezüglich dieses Punctes auf eine von ihm schon früher gegebene Beurtheilung der Dogmatik von Twesten, einem Schüler Schleiermachers. Siehe Tüb. Quartalschr. 1832, S. 552—583.

aufhebe, sondern vielmehr frei anerkenne. Ein weiteres Gebrechen ist, daß Schleiermacher das fromme Selbstbewußtsein durch die Beziehung auf das niedere Selbstbewußtsein, auf den Gegensatz von Lust und Unlust zu näherer Bestimmtheit und klarer Begränzung kommen lasse; damit sinke er merklich unter Jakobi hinab, dessen Theorie er doch weiter fördern wollte. Weiter will Schleiermacher jenes Abhängigkeitsgefühl zu einem Bildungsprincipe der Kirche d. i. einer bestimmt begränzten Religionsgemeinschaft machen; aber eine solche bestimmt begränzte Gemeinschaft müßte ja doch etwas ungleich Festeres, als dieses in seiner Abhängigkeit von Lust und Schmerz unendlicher Modificationen fähige Abhängigkeitsgefühl zur Basis haben. Mit Staunen vernimmt Staudenmaier Schleiermacher's Äußerung, auf jeden Beweis für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Christenthums verzichten zu wollen, indem jeder Christ, der sich auf Untersuchungen solcher Art einlasse, im Voraus schon die Gewißheit in sich trage, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne, als diese, die ihm eigen ist. Es ist Schleiermacher's großer Fehler, daß er das Christliche zu wenig als das absolut Wahre, Ewige und Nothwendige aufzufassen im Stande ist; demzufolge behauptet er auch, die Nothwendigkeit der Erlösung könne nicht erwiesen werden, es könne nicht demonstrirt werden, daß Christus der Einzige sei, der die Erlösung zu bewirken vermöge. Demgemäß sucht er den Beweggrund des Beitrittes zur kirchlichen Gemeinschaft lediglich in dem subjectiven Begehren nach dem Zustand schlechthinniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen; christliche Glaubenssätze sind ihm Auffassungen der christlich-frommen Gemüthszustände, und diese in Worte gefaßten Apprehensionen sollen aus der frommen Erfahrung des Einzelnen geschöpft werden. Da begreift man freilich, wie Schleiermacher die dogmatische Theologie als die wissenschaftliche Darstellung der zu einer gegebenen Zeit in einer christlichen Kirchengemeinschaft geltenden Lehre definiren könne. Charakteristisch ist die Äußerung, die Glaubenslehre habe es mit dem objectiven Bewußtsein eben so wenig zu thun, als die reine Wissenschaft mit dem subjectiven. Demgemäß verbannt Schleiermacher die Beweise für das Dasein Gottes aus der Glaubenslehre, und weist sie der Philosophie zu; überhaupt wird die eigentliche Lehre von Gott möglichst zurückgedrängt und auch da noch auf die Aussagen des subjectiven frommen Gefühles eingeschränkt; im

Ganzen erscheint sie nur als Complement der Lehre vom Menschen, die Lehre von den Eigenschaften Gottes wird auf lauter Aussagen des absoluten Abhängigkeitsgefühles über seine Beziehungen zum Gedanken des Absoluten und Göttlichen reducirt. Der christliche Lehrsatz von der Erschaffung der Dinge durch Gottes absolute Causalität wird ziemlich correct ausgedrückt, jedoch jede genauere Erklärung desselben, als nicht im Interesse der Frömmigkeit gelegen, absichtlich von der Hand gewiesen; die Lehre von den Engeln und vom Teufel wird in Anhängen behandelt, die dogmatische Geltung derselben in Abrede gestellt. Die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt und des Menschen versteht Schleiermacher als bloße Fähigkeit und Empfänglichkeit für Vollkommenes. Die Sünde wird von ihm als Widerstreit des Fleisches gegen den Geist gefaßt; nun aber hat die Natur in der Entwickelung des Einzelnen, wie der Gesammtheit, den Vorsprung vor der Entwickelung des Geistes, demnach ist die Menschheit nothwendig und vom Anbeginn her sündhaft, obwol Schleiermacher das Vorhandensein der Sünde nur da zugibt, wo auch ein Bewußtsein derselben sei. Weil wir nie ein Bewußtsein der Gnade haben ohne Bewußtsein der Sünde, so müssen wir annehmen, daß uns das Sein der Sünde mit und neben Gnade von Gott geordnet ist; das menschlich Böse ist überall nur am Guten, und Sünde nur an der Gnade. Die Welt ist ein Gemälde, und kann es nur sein, sofern Licht und Schatten ist; das Licht ist die Gnade, der Schatten die Sünde. Christus unterscheidet sich von allen übrigen Menschen dadurch, daß das Gottesbewußtsein in ihm stetig und ununterbrochen kräftig und in höchster Potenz vorhanden ist. Sein Gottesbewußtsein war ein eigentliches in ihm. Darum ist in ihm die menschliche Creatur vollendet, und in ihm dasjenige hervorgetreten, was wol von jeher in der Menschheit war, aber wegen Unkräftigkeit bis dahin nicht als wirkliche Erscheinung hervorbrechen konnte. Christus wäre demnach, wie Staudenmaier treffend bemerkt, nicht wahrhaft Gott, sondern ein durch seine übernatürliche Geburt alle Sterblichen überragender Halbgott. Dieses sein eigenthümliches Sein nun macht ihn urbildlich; die That Christi soll durch unsere Mitwirkung zu unserer eigenen That werden. Insofern die von Christus ausgegangene regenerative Anregung im Bewußtsein der Glaubenden durchgreift, ist seine Wirksamkeit eine personbildende. Gott hat vorherbestimmt, alle Menschen nur durch

Christus und durch den Glauben an ihn zu beseligen. Diejenigen, die schon in diesem Leben an ihn glauben, werden selig, sind die Auserwählten; jene aber, die hier an ihn nicht glauben, sind hiedurch nicht schon für immer von der Seligkeit ausgeschlossen, sondern werden in einer anderen Zeit und durch eine Einwirkung Christi, die uns für jetzt noch ein Geheimniß ist, an der Erlösung Theil nehmen. Unter dem heiligen Geiste versteht Schleiermacher den christlichen Gemeindegeist, der im ewigen Streben nach Vollendung und in ewiger Annäherung an das Urziel der Vollendung begriffen ist. Dieser Proceß der steten Annäherung dauert auch im Jenseits fort, eine absolute Vollendung und einen absoluten Abschluß der Vollendung scheint Schleiermacher für etwas Undenkbares zu halten.

Unmittelbar vor dem ersten Erscheinen der Schleiermacher'schen Glaubenslehre trat Ph. Marheinecke mit einem Systeme der christlichen Dogmatik hervor [1]), welches in Bezug auf seine erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen gleichfalls auf der Grundlage des Jakobi'schen Gefühlsidealismus stand, nach seinem objectiven Lehrgehalte aber ganz auf das in der protestantischen Glaubensgemeinschaft überlieferte Bekenntniß der Kirche gestellt war, also im Unterschiede von Schleiermacher die objective Wahrheit und Giltigkeit der kirchlichen Bekenntnißformel anerkannte, obwol diese in der zweiten, umgearbeiteten Auflage des Systems in pantheistisch-Hegel'schem Sinne umgedeutet wurde, indeß auch noch in dieser Gestalt einen entschiedenen Gegensatz zu Schleiermacher's Dogmatik bildete. Im Sinne der Kant-Jakobi'schen Bildungsepoche unterscheidet Marheinecke in der ersten Bearbeitung seines Werkes zwischen Verstand und Vernunft als Vermögen des mittelbaren und unmittelbaren Erkennens, und weist dem Verstande das bloß logische Erkennen und äußerliche Erfassen der Dinge zu, während die Vernunft das Innerliche, Tiefe, hinter der Erscheinung Verborgene faßt. Indem er weiter ein dreifaches Bewußtsein im Menschen unterscheidet, das sinnliche, unsinnliche und übersinnliche, weist er das unsinnliche dem Verstande, das übersinnliche der Vernunft zu. Die Religion, in der Vernunft reell enthalten und im Verstande formell erzeugt, führt in ihrem unmittelbaren Bewußtsein eine höchste Evidenz und Gewißheit mit sich, durch welche auch die Evidenz und Gewißheit

---

[1]) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik. Berlin, 1819; 2 Aufl.: 1827.

des sinnlichen und unsinnlichen Bewußtseins gehalten und verbürgt ist. Die Religion, im unmittelbaren vernünftigen Bewußtsein des Menschen sich verkündigend, ist ein Glauben, und als solches ein Gefühl, kraft dessen der Mensch in seinem innersten Leben mit dem Gegenstande seines Glaubens verwickelt ist. Der Inhalt des religiösen Bewußtseins ist etwas Gegebenes oder Positives, aber zugleich insofern etwas Nothwendiges, als uns durch die Religionsideen (Dreieinigkeit, Menschwerdung, ewige Gnadenwirkung Gottes u. s. w.) die Idee von Gott vermittelt werden und eine bestimmte Gestalt erlangen muß. Der Inhalt jener vermittelnden Ideen wird uns nach seinem Ansich wol durch alle Zeit unerforschlich bleiben; aber wir müßten ohne dieselben Gott selber in unserem Bewußtsein und Leben aufgeben, und damit den ewigen Grund, durch welchen alles andere, in unserem Bewußtsein Erscheinende gehalten ist. So und in diesem Sinne sind uns also die Religionsideen in unserem tiefsten Lebensgefühle unmittelbar gewiß, und zufolge dessen können sie nachfolgend auch vom Verstande eingesehen und gegen seine sinnlichen und unsinnlichen Einwendungen als wahr behauptet werden. Die Überschwenglichkeit und Schwäche dieser Fundirung des christlich-theologischen Bewußtseins bedarf keiner umständlichen Beleuchtung; von Interesse aber ist es, den in dieser frühesten Auffassungsweise Marheinecke's schon enthaltenen Ansatz der späteren Form seiner theologischen Überzeugungen bemerklich zu machen. Augenscheinlich bleiben dieser absoluten Glaubenszuversicht in Bezug auf die Entwickelung ihres Erkenntnißobjectes keine anderen Functionen, als rein dialektische übrig; ist es zu wundern, daß die Überzeugung hievon bei Marheinecke später entschieden durchbrach, und sich ihm die ganze dogmatische Wissenschaft in eine dialektische Exposition der im Vernunftdenken erfaßten religiösen Idee verwandelte? Und wo wäre der geistige Model für diese Art von Behandlung des christlich-religiösen Gedankens zu suchen gewesen, wenn nicht in der Hegel'schen Religionsphilosophie? [1]) Marheinecke folgte in dieser Hinsicht einem ähnlichen Entwickelungszuge wie K. Daub, zu welchem er seit ihrem gemeinsamen Wirken in Heidelberg (a. 1807 ff.) in nahen Beziehungen stand, und dessen

---

[1]) Über diese Wandlung Marheinecke's vgl. die Bemerkungen Staudenmaier's in dessen Dogmatik Bd. I, S. 56 ff.

speculative Richtung schon dazumal einen unverkennbaren Einfluß auf Marheinecke übte. Der von letzterem der ersten Ausarbeitung seiner Grundlehren der christlichen Dogmatik zu Grunde gelegte Religionsbegriff stimmt ja völlig mit demjenigen zusammen, welchen schon früher Daub in seinen Theologumenis (1806) und in seiner Einleitung in die Dogmatik (1810) entwickelt hatte. Die Religion — sagt Daub — kann ihrem Wesen nach nur als geoffenbarte begriffen werden; denn der Glaube an Gott in ihr ist das Bewußtsein des Menschen von Gott, welches nicht durch die Menschen, nicht durch die Vernunft und aus ihr, und nicht durch ihre Betrachtung der Natur entstanden; sondern das sich ewig selbst gleiche, nicht entsprungene, also das Bewußtsein des Menschen von Gott an und für sich durch Gott selber ist. Dieses Wissen um den Ewigen durch ihn ist hiemit ein ewiges Wissen; mit anderen Worten: durch Gott selber ist er den Menschen in der Religion offenbar: sie ist also eine ewige Offenbarung Gottes. Einer später folgenden Arbeit Daub's, dem „System der Dogmatik", welches in Form von Vorlesungen ausgearbeitet ist, ist umgekehrt Marheinecke's vorerwähnte Schrift in freier Weise zu Grunde gelegt; sein letztes Werk [1]) ist ein Versuch zu zeigen, daß jeder theologische Standpunct, welcher nicht mit dem Hegel'schen zusammenstimmt, auf Selbstsucht, Selbsttäuschung und Selbstbelügung beruhe [2]). Der Glaube soll Wissen werden, und geht auf seiner höchsten Entwickelungsstufe naturgemäß in Wissen über. Der historische Auctoritätsglaube ist ein unfreier Glaube, und nimmt in der Entwickelung des Glaubensbewußtseins die niederste und unterste Stufe ein; ihm steht der religiöse Glaube gegenüber, der seine Zuversicht und Gewißheit in sich selber trägt, und nichts anderes als sich selbst und seine Wahrheit zu seiner Voraussetzung hat. Ist die Welt einmal frei geworden, so werde sie glauben, was gesagt worden, nicht weil es bezeugt und berichtet worden, sondern weil es wahr ist. In der Identität seines Wesens mit dem göttlichen Geiste vermag der menschliche Geist in ihm wie in sich, und umgekehrt, zu erkennen;

---

[1]) Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel, 1833.

[2]) Näheres über Daub in der letzten Epoche seiner speculativ-theologischen Entwickelung bei Denzinger I, S. 563—578.

und es ist der Geist, der alle Dinge erforscht, auch die Tiefen der Gottheit. Dieß läugnen zu wollen, ist Judaismus; das Christenthum hob mit dem Glauben an, daß Gott erkennbar sei, in dem zu Gott erhobenen Denken erfüllt sich diese Erkenntniß.

§. 848.

Blicken wir auf die so eben vorgeführten Glaubenstheorien kurz zurück, so finden wir in denselben in mannigfachen Formen einen subjectivistischen Glaubensbegriff ausgedrückt, bei dem es sich um einen im Menschen gelegenen Grund der gläubigen Selbstgewißheit handelt. Dieser subjective Gewißheitsgrund wird nun entweder in ein nicht näher bestimmbares Gefühls- und Ahndungsvermögen, oder in ein bestimmtes menschliches Grundgefühl, oder endlich in die Selbstgewißheit des speculativen Denkens verlegt, welche letztere den Glauben als solchen geradezu aufhebt, während die ersteren ihn wenigstens in seiner subjectiven Menschlichkeit bestehen lassen und als etwas der Religion als solcher Wesentliches anerkennen. Das supranaturale und kirchlich-theologische Moment des religiös-christlichen Glaubens giengen in diesem Subjectivismus entweder völlig auf, oder waren zum mindesten auf keinen klaren Ausdruck zu bringen; im Streben nach einer möglichst gesteigerten Innerung und speculativen Vertiefung des Glaubensbegriffes und Glaubensbewußtseins vergaß oder übersah man die objectiven Bedingungen und Momente seines Bestandes, oder glaubte sie entbehrlich machen zu können. Ein Extrem entgegengesetzter Art trat in dem katholischen Frankreich hervor, wo man in eifriger Reaction gegen den Subjectivismus der cartesischen Vernunft das supranaturale und theologisch-kirchliche Moment im Glaubensbegriffe in einer den Rechten der persönlichen Einzelvernunft derogirenden Weise zur Geltung zu bringen bemüht war. Lamennais[1]) entwickelte seine Beweisführung für die Wahrheit und Nothwendigkeit des Kirchenglaubens auf Grund seiner Theorie vom sens commun oder vernünftigen Gemeinsinn und Gemeinbewußtsein. Alle philosophischen Systeme führen zum absoluten Zweifel, der aber widernatür-

[1]) Sur l'indifference en matière de la religion. Vgl. Gesch. d. Thom. S. 790 ff.; Denzinger Bd. I, S. 264 ff.

lich ist, indem die Natur den Menschen das von der philosophischen Skepsis Angegriffene oder in Frage Gestellte zu glauben nöthiget. Glauben heißt etwas auf ein Zeugniß hin annehmen oder einer Auctorität sich unterwerfen; auf diesem Wege haben wir die Sprache und mit dieser unsere ersten d. i. zur Erhaltung unseres Daseins nothwendigen Wahrheiten empfangen. Kein Volk, bei welchem diese Wahrheiten sich nicht fänden; sie wurden der Menschheit mitgetheilt, als Gott den Menschen schuf und durch sein allmächtiges Wort sich ihm offenbarte. Das intellectuelle Leben des Menschen ist ein Theilhaben an der höchsten Vernunft, eine Zusammenstimmung mit dem Zeugnisse, das der Unendliche in seiner Offenbarung an die Creatur sich selber gegeben; alle geschaffenen Intelligenzen beleben sich an den Strahlen der göttlichen Intelligenz, die sich ihnen durch das Mittel des Wortes mittheilt. Die Intelligenzen leben in der Gewißheit, die Gewißheit aber ist im Glauben, die wesentliche Form des Glaubens das Bestimmtsein des Denkens und Dafürhaltens durch ein auctoritativ verbürgtes Zeugniß. Dieses Zeugniß ist hinterlegt in der Gesammtheit oder in der Gesellschaft; von dieser sich losreißen, heißt einen geistigen Selbstmord an sich begehen; vae soli! Jede menschliche Vergesellschaftung kann nur in Kraft der ursprünglich zwischen Gott und dem Menschen begründeten Gemeinschaft d. i. durch die vom göttlichen Worte ursprünglich geoffenbarten Wahrheiten und Gesetze bestehen; diese Wahrheiten vererben sich durch das Zeugniß, welches nur durch die Auctorität Kraft und Wirkung hat, wie umgekehrt die Auctorität selber wieder durch das überlieferte Zeugniß verbürgt ist. Demgemäß bilden Zeugniß, Auctorität, überliefertes Wort, Gesammtbewußtsein eine unzerreißbare Viereinheit, auf welche die gesammte geistig-sittliche Lebensordnung des menschlichen Daseins gestellt ist. Die Beweisführung für die Wahrheit des katholischen Kirchenglaubens besteht in nichts Anderem, als in der Übertragung jener Gesetze der allgemeinen geistig-sittlichen Lebensordnung auf das Gebiet der christlichen Gemeinschaft, und das Gebot, der Kirche zu glauben oder der geistlichen Macht der christlichen Gemeinschaft sich zu unterwerfen, bedeutet nichts anderes, als die Promulgirung jenes allgemeinen unveränderlichen Gesetzes, daß jede Einzelvernunft sich der durch das Zeugniß oder das Wort geoffenbarten allgemeinen Vernunft zu unterwerfen habe. Die Kirche ist nichts anderes, als eine höhere

Entwickelungsstufe des Christenthums, das schon vor Christus da war und in der Uroffenbarung begründet war. Was war das Christenthum vor Christus? Lamennais antwortet: La raison générale manifestée par le témoignage du genre humain. Was ist das Christenthum nach Christus? La raison générale manifestée par le témoignage de l'Eglise. Der Kirche glauben, heißt Gott glauben; der Protestant, welcher der Kirche nicht glauben will, muß sagen: Je crois en moi!

So entschieden Lamennais das Recht und die Bedeutung der Auctorität in Sachen der Religion und des Glaubens betonte, so ließ er diesen zunächst doch nur durch die Gesammtvernunft des menschlichen Geschlechtes getragen sein, und dachte sich die Kirche im Grunde nur als eine durch die Offenbarung in Christus bewirkte höhere Entwickelungsform und Entwickelungsstufe jener Gesammtvernunft, die als Vernunft des menschlichen Geschlechtes nicht füglich als etwas Übernatürliches gedacht werden konnte. Diesem Gebrechen der Lamennais'schen Theorie suchte Bautain durch eine bestimmtere Hervorhebung des supranaturalen Charakters der christlichen Wahrheit abzuhelfen [1]). Da er aber die Lamennais'sche Ansicht von der Unvermöglichkeit der persönlichen Einzelvernunft festhielt [2]), so zog er sich die Rüge seines Bischofes, Lepappe de Trevern [3]) zu, welcher darauf bestand, daß die menschliche Vernunft das Dasein Gottes zu beweisen, und auch von der Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit der göttlichen Offenbarungsthatsache sich zu überzeugen vermögend sei. Möhler, dessen Ansicht sich Bautain über die zwischen ihm und seinem Bischofe schwebende Verhandlung erbat [4]), hob in Bezug auf die Frage vom Dasein Gottes den Un-

---

[1]) Hieher bezügliche Schriften Bautain's: La morale de l'Evangile comparée à la morale des philosophes, 1827. — De l'enseignement de la philosophie en France au 19. siècle, 1833. — Quelques réflexions sur la doctrine du sens commun 1833. — Philosophie du Christianisme, 1835.

[2]) Vgl. das Exposé über Bautain's bezügliche Lehre bei Denzinger I, S. 150 f.

[3]) Als theologischer Schriftsteller bekannt durch ein Werk, von welchem eine deutsche und eine englische Übersetzung erschien; erstere unter dem Titel: Erörterung üb. d. Kirche v. England u. Reformation überhaupt. Wien, 1821 f.; 2 Bde.

[4]) Vgl. Möhlers Sendschreiben an Bautain, abgedr. in d. Tüb. Quartalschr. 1835, S. 421–453.

terschied zwischen Beweisen und Erweisen hervor; ebenso machte er bezüglich der von Bautain geläugneten Demonstrabilität der Offenbarungsthatsache aufmerksam, daß es etwas anderes sei, ausreichende Vernunftgründe für die Wahrheit jener Thatsache anzuführen, und wieder etwas anderes, durch solche Gründe einen Ungläubigen zu überzeugen. Dieß Letztere sei in der sittlichen Ordnung mit keiner Gattung von Gründen durch sich allein zu effectuiren, und Bautain setze ein zu argloses Vertrauen in die Redlichkeit der Gegner des Wunderbeweises, wenn er gewisse, mehr auf Witz und Überraschung berechnete Einwendungen, z. B. jene Rousseau's, für ernstlich gemeinte Vernunftbedenken nehme. Bautain söhnte sich später mit seinem Bischofe aus, und widerrief seine Irrungen [1]); er gestand zu, daß die menschliche Vernunft Gottes Dasein und die Unendlichkeit seiner Vollkommenheiten zu beweisen im Stande sei, daß die Göttlichkeit der mosaischen Offenbarung durch die mündliche und schriftliche Tradition der Synagoge und des Christenthums mit Sicherheit erwiesen werde, und der aus den Wundern Christi gezogene Beweis für die Göttlichkeit der neutestamentlichen Heilsoffenbarung für alle den Zeitgenossen Jesu nachfolgenden Geschlechter seine ursprüngliche Beweiskraft behalte; daß man einem Ungläubigen nicht zumuthen dürfe, die Auferstehung des Heilandes als geschichtliche Thatsache anzunehmen, ehe man ihm sichere, vor dem nüchternen Vernunfturtheile bestehende Beweise für diese Thatsache vorgelegt habe; daß die Vernunft in Bezug auf diese Puncte dem Glauben vorangehe und zu demselben hinführen müsse, und hiezu, so sehr sie immerhin durch die Erbsünde geschwächt und verdunkelt worden sein möge, auch vermögend sei. Diese Sätze drücken das normale Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung aus, wie es von jeher aufgefaßt worden ist, und sind demzufolge in der wissenschaftlichen Behandlung der kirchlichen Theologie immer als maaßgebend vorausgesetzt worden. Sie werden auch in der neueren speculativen Behandlung der kirchlichen Dogmatik als normgebend vorausgesetzt, und der Unterschied zwischen der älteren scholastischen und der neueren speculativen Darstellung der kirchlichen Glaubenswissenschaft reducirt sich lediglich darauf, daß heute der demonstrativen Vernunft der Scholastiker die speculative und intuitive Vernunft d. i. die Ver-

[1]) Vgl. Tüb. Quartalschr. 1841, S. 371 ff.

nunft im modernen Sinne des Wortes als Vermögen der idealen Apperception substituirt wird, durch welche Substitution, wie nicht oft genug erinnert werden kann, das von Alters her feststehende, und den Gegensatz zwischen dem Unendlichen und Endlichen im Gebiete des Erkennens reflectirende Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung nicht alterirt wird und auch nicht alterirt werden will. In diesem Sinne sind die speculativ-theologischen Arbeiten Staudenmaier's aufzufassen; bei Kuhn ließe sich allerdings über den von ihm gewonnenen Begriff des unmittelbaren oder intuitiven Erkennens rechten, aber man kann seine Äußerungen über die (auch anderwärts gefühlte) Insufficienz der älteren demonstrativen Verfahrungsweise nicht für eine Erklärung wider die vorerwähnten Grundbestimmungen des Verhältnisses zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen, Philosophie und Theologie nehmen [1]), und darf weiter auch die Bedeutung eines von ihm urgirten Momentes, nämlich den Einfluß der sittlichen Überzeugtheit des Menschen auf das Dafürhalten in religiösen Dingen, nicht so geringe anschlagen, daß es nicht bei einer Untersuchung über das Können und Nichtkönnen der menschlichen Vernunft in allen, den höheren Gebieten des geistigen Daseins angehörigen Fragen und Problemen einer ernstlichen Prüfung zu unterziehen wäre. Jedenfalls hat die persönliche Innerlichkeit und Selbstheit des Menschen allen im höheren Denken errungenen Überzeugungen durch einen Act innerer Selbstentscheidung das letzte Siegel der Gewißheit aufzudrücken, so wie umgekehrt das gesammte höhere Denkstreben des Menschen wesentlich Selbstgestaltung des geistigen Menschen ist und der inneren geistigen Persönlichkeit des Menschen nach der Seite des Denkens zur Ausgeburt verhilft. Will man nun jene sittliche Zuversicht, von welcher das gesammte höhere Denkstreben des Menschen getragen ist, Glaube nennen, so mag man es; nur wird dieser Glaube als ein imponderables subjectives Moment am Acte des Erkennens nicht in Rechnung kommen, wenn es sich um ein Urtheil über die objective und theoretische Erweisbarkeit und Gewißheit irgend einer dem religiösen Gebiete angehörigen Wahrheit oder

---

[1]) Vgl. Alois Schmid, wissenschaftl. Richtungen auf kathol. Gebiete in d. Gegenwart (München, 1862) S. 259—261; Kuhn Dogmatik Bd. I, (2 Aufl.) S. 623 f.

Thatsache handelt. Für wahr und gewiß wird dasjenige zu gelten haben, was dem unbefangenen Denken sich als wahr uud gewiß erweist und bewährt; daß es neben der metaphysischen Gewißheit auch eine moralische gebe, und der Beweis für die Wahrheit und Wirklichkeit der geschichtlichen Gottesoffenbarung in eine Demonstration letzterer Art auslaufe, wird wol kaum jemand in Abrede stellen; nur wird man die historische Gewißheit mit der moralischen nicht schlechthin identificiren dürfen, sondern als eine für sich bestehende Art von Gewißheit zu nehmen haben, die jedoch in Bezug auf das Thatsächliche der Offenbarung allerdings nicht ohne Mitwirkung einer moralischen Überzeugtheit zur Evidenz vordringt[1]). Für die Wahrheiten der natürlichen Theologie aber d. h. für die der menschlichen Vernunft durch sich selber zugänglichen Religionswahrheiten wird nicht bloß eine moralische, sondern eine metaphysische Gewißheit zu beanspruchen sein, die aber freilich als solche erwiesen werden muß, wozu zufolge des ausgebildeteren modernen Begriffes von Vernunft und Vernunfterkenntniß ein von der älteren demonstrativen Methode verschiedenes Verfahren anzuwenden sein wird.

§. 849.

Die Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer Gewißheit kreuzt sich, wie aus dem Gesagten hervorleuchtet, mit einer anderen Unterscheidung zwischen ideeller und historischer Gewißheit, und man darf wol mit Grund sagen, daß die richtige Verständigung über diese vier Arten von Gewißheit und die rich-

---

[1]) Von dieser Evidenz, die sich auf die moralisch-sichere Überzeugtheit von der Wahrheit und Zuverläßigkeit der die geschichtlichen Offenbarungsthatsachen verbürgenden Aussagen und Zeugnisse bezieht, ist eine Evidenz anderer Art zu unterscheiden, die dem ideellen Vernunftdenken angehört, und die vom Standpuncte der Erfahrungsgewißheit gesicherte Thatsache in das Licht einer ideellen Vernunftgewißheit rücken läßt. In diesem Sinne wird die geschichtliche Offenbarungsthatsache als die Verwirklichung einer Idee angeschaut, die im Geiste des Menschen durch die Thatsache selber geweckt worden ist, und das historisch Gewisse wird ihm somit auch zum ideell Gewissen, in dessen Zuversicht sich die dem aposteriorischen Erweise anhaftenden relativen Mängel und Unvollkommenheiten beheben.

tige Vermittelung derselben mit einander den Inhalt aller auf religionsphilosophischem und theologisch-speculativem Gebiete zu verhandelnden Haupt- und Grundfragen erschöpfe, und alle Kämpfe der Gegenwart auf diesem Gebiete um die Erörterung jener vier Arten von Gewißheit sich bewegen. Die französische Traditionalistenschule suchte der Sache der christlichen Gläubigkeit in der Meinung der modernen Welt und Gesellschaft durch eine tiefere Fassung des Begriffes der historischen Gewißheit aufzuhelfen, und ließ nahezu alle ideelle Gewißheit in übersinnlichen Dingen in der historischen Gewißheit aufgehen, deren Mittel und Vehikel die Sprache und die Überlieferung sei. Das Wort ist der absolute Mittler des Gedankens, ohne Worte keine Gedanken — lautet die Parole der Traditionalisten; das Wort ist aber keine Erfindung und kein Erzeugniß des Menschen, er hat es uranfänglich aus Gottes Mund vernommen, und in der Societät wird es in der Abfolge der Zeiten von einer Generation an die andere überliefert. Welche Anwendung von dieser Lehre auf theologischem Gebiete gemacht wurde, haben wir bereits oben bei Lamennais gesehen; die theologische Widerlegung des Fundamentalsatzes der Lamennais'schen Theologie und der aus demselben gezogenen Folgerungen findet sich in Rozaven's Schrift gegen Gerbet [1]), über deren Inhalt wir an einem anderen Orte berichtet haben [2]). Die philosophische Bekämpfung der traditionalistischen Erkenntnißtheorie unternahmen von ihrem Standpuncte aus die Jesuiten Chastel [3]) und Liberatore [4]), welchen sich

---

[1]) Gerbet: Des doctrines religieuses sur la certitude dans leurs rapports avec les Fondements de la theologie. Paris, 1826. — Dawider Rozaven: Examen d'un ouvrage intitulé: Des doctrines religieuses sur la certitude etc. Avignon, 1831.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom. S. 801 f.

[3]) De la valeur de la raison humaine ou ce que peut la raison par elle seule. Paris, 1854. (Über Ventura's Erwiderungen auf dieses Buch vgl. Gesch. d. Thom. S. 451—461.) — Andere hieher bezügliche, schon früher erschienene Schriften Chastel's sind: De l'origine des connaissances humaines d'apres l'écriture sainte. — Les Rationalistes et les Traditionalistes ou les écoles philosophiques depuis vingt ans. — De l'autorité et du respect qui lui est du.

[4]) Della conoscenza intellettuale (Rom, 1857) Tom. I, p. 228—322.

von einer andern Seite her der belgische Theolog J. Lupus[1]) anschloß. Chastel sucht das Können und Nichtkönnen der menschlichen Vernunft im Gegensatze zum Traditionalismus und Rationalismus zu ermitteln, und subsumirt seine Untersuchungen hierüber unter folgende vier Fragen: 1. Was vermag die Vernunft des Einzelnen ohne Mithilfe der Societät? 2. Was vermag die menschliche Vernunft in der Societät ohne Überlieferung? 3. Was vermag sie mit Hilfe der menschlichen Überlieferung ohne Hilfe der Offenbarung? 4. Was vermag sie in der christlichen Gesellschaft und mit Hilfe der Offenbarung ohne die unfehlbare Lehrauctorität der Kirche? Die Antwort auf die erste Frage darf man wol für den schwächsten Theil der Arbeit erklären; eine definitive und abschließende Antwort wird abgelehnt, und nur gezeigt, daß das überlieferte Wort nicht der einzige und ausschließliche Erreger und Mittler des Gedankens sei. Liberatore erklärt das Wort für ein bloß künstliches und conventionelles Zeichen des Gedankens, welches den Gedanken (conoscenza) nicht hervorrufe, sondern dessen Vorhandensein im Allgemeinen schon voraussetze[2]). Das zur geistigen Denkentwickelung absolut Geforderte sei für uns Erdenmenschen nicht das Wort, sondern die sinnliche Anschauung und Vorstellung, und im Zusammenhange damit, der normale Zustand unseres sinnlichen Organismus. Die Behauptung der Traditionalisten von der unerläßlichen Nothwendigkeit einer Vermittelung des Denkens durch ein gewisses Medium wäre richtig, wenn sie unter jenem sinnlichen Medium nicht das künstliche, conventionelle Wortzeichen, sondern im Allgemeinen die sinnlichen Bilder und Zeichen der Dinge verständen. In dieser Kritik des Traditionalismus wird nun offenbar die Bedeutung des Wortes nicht gebührend und zureichend gewürdiget; es wird übersehen, daß, wenn auch nicht das Denken und Erkennen im Allgemeinen, so doch gewiß das gebildete Denken und gebildete Erkennen schlechthin durch das Wort bedingt ist. Es ist allerdings wahr, daß die Kenntniß (conoscenza) einer Sache

---

[1]) Im zweiten Theile seiner umfassenden dreibändigen Schrift: Le Traditionalisme et le Rationalisme examiné au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique. Lüttich, 1858 f.

[2]) Über Liberatore's einschlägige Polemik gegen Ventura, Rosmini und Gioberti vgl. m. Schrift üb. Fr. Suarez Bd. II, S. 214 ff.

nicht schlechthin durch das Wort bedingt sei; aber es ist etwas Anderes, von einer Sache Kenntniß haben, und wieder etwas Anderes, den Gedanken einer Sache haben. Ob man letzteren habe oder haben könne, ohne daß er in ein bestimmtes Wort gefaßt sei, möchte kaum einer Frage bedürftig sein; das Wort ist der absolute Abschluß des Gedankens, im Worte hat er seine bestimmteste Gestalt und Begränzung, und in diesem Sinne ist das Wort der absolute Mittler des Gedankens [1]). Von da aus bahnt sich der Weg zur speculativen Ergründung der christlichen Logoslehre [2]), welche letztere, wie sie der christlichen Religionsphilosophie den letzten und höchsten Rückhalt darbietet, so auch die absolute Grundlage des richtig verstandenen speculativen Traditionalismus ist, der aber allerdings, um sich vollkommen hervorzubilden, in alle von der Bonald'schen Schule abgewiesenen speculativen Denkvermittelungen eingehen, und das Verhältniß der menschlichen Einzelvernunft zur historischen Gesammtvernunft des menschlichen Geschlechtes, so wie zu den überlieferten Lehren und Dogmen des geoffenbarten Glaubens in einer ganz anderen Weise fassen und bestimmen muß, als es von Seite der französischen Traditionalisten geschehen ist. Die Verdienste derselben um die christliche Theologie und Religionsphilosophie bestehen in ihren redlichen Bemühungen um ein lebendigeres Verständniß und eine tiefere ideelle Begründung des christlichen Offenbarungs- und Traditionsbegriffes, in der Hervorhebung der traditionellen Elemente der heidnischen Religionen, und der ideellen Beziehung derselben auf die in der christlichen Offenbarung erschlossene religiöse Wahrheitsfülle. Das Verdienst ihrer Gegner

---

[1]) Die absolute Bedeutung des Wortes für das innere Denkleben besteht darin, daß es Ausdruck und Mittler der Idee ist. Ist die Idee einer Sache etwas von der Vorstellung derselben Verschiedenes, Höheres, Geistigeres, und liegt es in der Natur des Menschen, die Idee einer Sache im Worte zu concipiren, so ist damit die absolute Bedeutung der Sprache für das geistige Denkleben aufgezeigt, und die platonische Anschauung von der Bedeutung des Wortes, wenigstens nach dieser Seite hin, gegen die entgegengesetzte peripatetische Auffassung gerechtfertiget.

[2]) Der zwischen der Logoslehre und Ideenlehre bestehende innere Zusammenhang ist bereits von Augustinus nachdrücklichst hervorgehoben worden, und dient zur neuen Beleuchtung und Bestätigung dessen, was in der vor. Anm. erinnert wurde.

aus dem Jesuitenorden besteht in der Nachweisung ihrer theologischen Irrthümer und Incorrectheiten, deren letzte Wurzeln Liberatore in Bezug auf Bonald mit Geschick und Scharfsinn in gewissen falschen Grundanschauungen auf anthropologischem und erkenntnißtheoretischem Gebiete aufgedeckt hat. Die letzten und höchsten Ziele des Traditionalismus sind die Philosophie der Offenbarung und die Philosophie der Geschichte, für deren Begründung und Anbau übrigens das Meiste bisher in Deutschland geschehen ist, obgleich daselbst diese Ziele anfänglich auf falschen Wegen gesucht wurden, und eine im pantheisirenden Naturalismus befangene Speculation über diese Wege auch noch letztlich nicht völlig und entschieden hinauszukommen vermochte. Wir meinen hier Schelling's Philosophie der Religionen, die unter Einem auch Philosophie der Geschichte, ja die philosophische Geschichte der Weltwerdung und Weltentwickelung selber ist, und dem christlichen Supranaturalismus einen speculativen Kosmosophismus substituirt [1]).

§. 850.

„Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorüber — sagte Schelling a. 1809 am Schlusse seiner Abhandlung über die Willensfreiheit — wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben". Ein Jahr darauf, nachdem diese Worte gesprochen waren, ließ J. Görres, dazumal Professor an der Secondärschule zu Coblenz, seine asiatische Mythengeschichte erscheinen, deren Aufgabe nach des Verfassers Worten war, die ersten Blätter in dem großen Buche der Weltgeschichte, die steinernen Tafeln, von Gottes Finger selber beschrieben, aller Zeiten ewiges Räthsel zu deuten. Welche sind diese ersten Blätter? „Zum ersten ist die Gottheit aus ihren ewigen Mysterien hervorgegangen, und ihre Offenbarung war die Materie und das sichtbare Universum. Das ist das erste Wort, das sie gesprochen, sich selber beim ewigen Namen rufend; das sind die heiligen Bücher, die sie mit Feuerschrift an den Himmel ge-

---

[1]) Vgl. hierüber Gesch. d. Thom. S. 722 ff.

schrieben. . . . Die zweite Incarnation folgte, um noch mehr kundzugeben die Herrlichkeit des Wesens. Durch alle die Naturformen war nämlich das Leben durchgeschlagen. Da sammelte es in jeder sich zur Flamme, wie die Wasser in der Erde sich zum Strome sammeln, und das Geheimniß drang näher an den Tag hervor, und einen leichten Schleier warf es aus Elementen nur um sich her, und webte in articulirten Bildern die Hieroglyphen der früheren Offenbarung aus, daß sie sich nun selbst und die großen Ahnen und die noch größere Gottheit verstehen möchten. Die Mysterien der Natur wurden in der Menschheit offenbar; was dunkel und geheimnißvoll im großen Werke geblieben war, das sollte nun sich in der Geschichte lösen, damit ein jegliches Ding zum klaren Verständniß des Ganzen gelangen möge. So ist alle Weltgeschichte der Naturgeschichte ausgesetzt. Es haben die Pforten des großen Naturtempels der Erde sich geöffnet, und aus dem innersten Heiligthum ist ein Zug hervorgegangen; von Priestern und Propheten geführt, und dann von Dichtern, Helden und Weisen geleitet, soll er durch des Vaters weite Reich ziehen und Zeugniß nehmen und Zeugniß geben von seiner Wunderkraft und klar und offenkundig die dunkeln Reden machen, die Gott gesprochen in die Welt hinab. Darum aber ist die Welt geworden, damit die Gottheit, wie sie sich ganz und ungetheilt in ihrer eigenen Idee erfaßt, so auch nach ihrer Unendlichkeit in allen ihren Theilen begriffen, sich erfassen möge. Denn nicht bloß größer als das größte, auch kleiner als das kleinste, mußte sie sich selbst erscheinen. Und so strebte die überschwengliche Idee der Gottheit nach Darstellung in einer unendlichen Reflexion, und das Streben war selbst Schöpfungstrieb, und in dem ist das Universum wie ein erster Gottesfrühling aus Gott selbst hervorgebrochen. Auch in die Menschheit scheint dieselbe ewige Sonne nieder, auch in ihr will sie in einem großen Frühling wiederstrahlen, und die Geschichte in ihrem ganzen Verlaufe und in allen ihren Phasen stellt nur die zweite Schöpfung der schaffenden Gottheit dar, in der die Idee des Lebens nach höherem universalen Selbstverständniß ringt als jene, die sie in der ersten erreichen mochte." Die Geburtsstätte der Menschheit ist in Asien zu suchen, in jener Verknotung der Gebirge, aus welcher Meru, der Berg der Berge heraussteigt; die vier Absenkungen dieses Gebirgsstockes nach den vier Weltgegenden deuten die vier Wege der

Völkerzüge und die vier ersten Siedelungen der über die Erde sich verbreitenden Völker an. Die erste Religionsform war Naturdienst ohne Bild und Tempel im träumerischen ahnungsvollen Wiederklingen der dem Menschendasein vorausgegangenen großen und gewaltigen Naturkatastrophen; Object der Verehrung die im Naturleben allgewaltig sich offenbarende Kraft des Feuers, dessen hehrer Glanz den himmelwärts schauenden Menschen in dem sternbesäten Himmel am reinsten und erhabensten entgegenleuchtete; die ursprüngliche Gesellschaftsform die theokratische Priesterherrschaft. Im Erwachen des jugendlichen Kraftgefühles und der thätigen Willensenergie brach das Heldenalter der weltgeschichtlich vorschreitenden Menschheit an, welches sich seine besonderen Völker als Träger erkor; und gleichzeitig damit rang sich das ursprüngliche reine (intuitive) Naturbewußtsein zur ethisch-dualistischen Anschauungsweise empor, in welcher sich das vorgestellte Götkliche personificirte und die reiche Welt der mythischen Göttergestalten sich erzeugte. Auf diese Epoche folgte als dritte jene des abstrahirenden und reflectirenden Gedankens, welche das Geistige vom Sinnlichen abzog, die Seele vom Leibe, die lenkende unsichtbare Macht des Weltall's von diesem selber schied, und in stetem Progresse ihrer Fortbildung endlich bis zum Christenthum sich emporrang. Der hebräische Stammgott wird aus den chaldäischen Baalim, das Kosmogonische im Pentateuch aus dem Ägyptischen, die ältesten historischen Traditionen des Pentateuch aus der chaldäischen Sagengeschichte, die ihrerseits wieder mit der persischen und indischen sich berührt, hergeleitet. „Wie die großen Naturformen allenthalben dieselben sind, und das Wasser überall die gleichen Wellen wälzt, und das Feuer an derselben Lohe brennt, und die Windesströme nur einen luftigen Hauch nach allen Regionen wehen, so sind auch die großen mythischen Elemente allerwärts dieselben, eben weil sie den natürlichen aufgesetzt erscheinen. An den Mythologien ist allerdings das Pflanzenhafte klimatisch wechselnd, unscheinbar bald, wie die Kryptogamisten, bald in hohen Palmen aufgeschossen, in dunklem Pflanzenblute finster grünend wie die Fichte, hell wieder in bunten Blumen brennend, die in Regenbogenfarben sich vollgesogen, wie die Pfirsche mit den Blätterzungen des Herzens Gedanken sprechend; mit dem Adlertrieb der Ceder nach der Höhe ringend, und mit der Cypresse nach des Lichtes Glanz. Alles was pathetisch in ihnen

ist und dem sympathetischen Leben angehört, wechselt mit der Temperatur des organischen Feuers, das die Natur in den verschiedenen Stämmen angezündet, träge wie das Blut in den Heerden der Steppe kreist, treibt es die Begeisterung dort bei den Chinesen, ein heißes Tigerleben aber brennt in jenem alten Blutdienst des Schiwa und Bhavani, Löwen brüllen in den Orgien der phrygischen Mutter, aus hellen, klaren Augen blickt die Gazelle von Iran um sich her, durch die Wüste schreitet bedächtig das Kameel, in Ägypten schwingt der Greif, auf dem Rücken den Kanopus des Kneph, das Rad des Schicksals in der Kralle, sich himmelan, Augenfeuer sprüht und Flammen schnaubt der Stier von Juda aus der Nase, mit goldenem Geweihe schreitet stolz der nordische Edelhirsch daher, unter den Planeten hält der griechische Centaur, es girrt die syrische Taube in Liebesgier, unten aber liegen die Negervölker, buntgefleckte Schlangen, summende Schwärme, aus den tiefern, seltsam geformten Thiergeschlechtern. Je näher wir aber der rein menschlichen Mitte in all dem lebendigen Gewühle rücken, um so mehr laufen alle Nerven in ein beseeltes Haupt zusammen; das Spiel der vielgemischten Formen geht in wenige Ideen auf, und ein großer Gedanke beherrscht und hält sie zuletzt alle. Und die Mitte, der auf die Weise das System aller Religionen in der Coexistenz zustrebt, die sucht es auf gleiche Weise auch in der Succession, im stetigen Fortschritt zu erlangen. Mit dem Pflanzenhaften und der Vielheit hat aller Dienst begonnen in der frühesten Zeit, zu animalisch naivem Instincte und lebenswarmen Gefühlen ist es fortgeschritten, zur Allgemeinheit und der Weite des Gedankens hat er sich zuletzt erhoben. Diese Weite und allgemeine Einheit ist der Charakter der neuen Zeit, das Christenthum hat sie in den Westen eingeführt, der Mahomedanismus in den Süden und Osten, alle Götter der alten Zeit sind gefallen vor den Abstractionen dieser neuen Lehrsysteme, alle ihre Propheten sind verstummt." Das Ziel dieses ganzen Processes ist, daß der Mensch aus sich die Natur oder das All, und aus diesem sich verstehe; das Princip, auf welchem alle Mythen ohne Ausnahme ruhen, ist die Äquation der großen und der kleinen Welt, in der die Geschichte der Persönlichkeit der Geschichte des Alls eingebildet, und diese wieder in jene zurückgebildet wird. „Nicht festeren noch tieferen Grund mag je ein mensch-

lich System gewinnen; der Satz: nach dem Bilde Gottes (dem Universum) ist der Mensch gemacht, und sein Athem (seine Absolutheit) ist ihm eingehaucht, ist die Beste aller Philosophie und aller Wissenschaft, alle Evidenz wird allein durch ihn begründet, und das Wissen und die Erkenntniß durch ihn allein nur möglich. Alles Besondere in der Persönlichkeit in seinen innersten Wurzeln aufgefaßt, die wie die Radien des Kreises aus jener Mitte quellen, wird eben dadurch als Prädicat der Gottheit angeschaut; diese Prädicate, in ihrer ganzen Unendlichkeit gedacht, werden die allgemeinen Elemente des gesammten Universums, das daher als ein colossales von Gott beseeltes menschlich Bild erscheint. Und es wird die Genesis des Menschen nothwendig mit der Genesis des Weltalls zusammenfallen, beide werden in denselben großen Momenten fortschreitend sich bewegen.... Jede Allgemeinheit in der Welt sendet der menschlichen Persönlichkeit einen Strahl ihres Wesens zu; diese Strahlen sind Faden, welche die Betrachtung in die Tiefen des Himmels hinaufführen, und jeder dieser Faden ist im Heiligthum eines Gottes aufgeknüpft. So wird die Welt mit Göttern angefüllt, und das Individuum in ihrer Mitte zum Pantheon, und im Granit der alten Tempel nur der Crystall des Himmels nachgebildet. Was aber je in der Zeit zum Bestand gekommen, ist vor ihr und fortdauernd noch über ihr ungleich herrlicher in Gott nach der Idee; auch jene Anschauungen, zu denen die Weisen des Alterthums in ihren Meditationen sich erhoben, sind in Gottes Wort in jener Herrlichkeit mit schöpferischer Kraft gegeben. Menschliche Rede, auch mit höchster Harmonie gesprochen, ist nur dumpfer Nachklang dieser Himmelssprache, und die heiligen Bücher nur irdische Abschrift jener göttlichen Schriften, die über den Anfang der Erdenzeit hinaus in Gottes lebendigem Wort begriffen sind. Das sind die Grundvesten des mythischen Systems aller Völker in die göttliche Natur selbst hineingelegt, darauf haben die Priester die großen Principien aller Kosmogonie und Theogonie und aller Weltanschauung gegründet, die ersten Grundaxiome aller Wissenschaft, eine große, gewaltige, edle Säulenreihe stehen die wenigen großen Ideen da, die in allen Mythen unverändert wiederkehren, und ihre ewige Wahrheit gerade durch diese allgemeine Sanction bewähren; und unerschütterlich ragt diese Colonnade in

ihrer einfachen Majestät in der Geschichte hoch, keine Zeit wird sie antasten, stürzen oder überbieten ....."

Dieß die beiläufigen Grundanschauungen, welche der Görres'schen Mythengeschichte zu Grunde liegen. Unnachahmlich in der Darstellungsform, haben sie weiter auch das trotz der Irrgänge des Verfassers nicht abzuläugnende Verdienst, die innere ideelle und äußerlich-historische Verknüpfung der religiösen Traditionen der Menschheit mit Nachdruck betont, und ihre Verwachsenheit mit den allgemeinen Culturzuständen der historischen Völker lichtvoll hervorgestellt zu haben. Der edle hohe Schwung, der das ganze geschichtliche Gemälde durchweht, deutete schon durch sich selber auf das Keimen und Wachsen tieferer Anschauungen im Geiste des Verfassers, die in einem, an inneren und äußeren großen Erfahrungen reichen Leben in einem fortwährenden Klärungsprocesse begriffen waren, aus welchem zuletzt der reine fromme Glaube seiner schuldlosen Kindheit als überirdisch hehre Glanzgestalt herausstieg und seine Lichter über die reiche Denk- und Schaffenswelt des wunderbar begabten Mannes in verschwenderischer Fülle ausgoß. Er selbst charakterisirte seine Anschauungen von ehedem am besten in einer seiner später über Universalgeschichte gehaltenen münchener Vorlesungen [1]), und benützte nebenbei seine Lehrwirksamkeit in München zu einer erneuerten, geklärteren Darstellung des universalgeschichtlichen mythologischen Processes, aus welcher Sepp die seinem Leben Christi zu Grunde gelegten geschichtsphilosophischen Anschauungen schöpfte und in einem später folgenden Werke über das Heidenthum in dessen Verhältniß zum Christenthum des Weiteren ausgeführt hat. Die Grundtendenz des Sepp'schen Werkes ist, die Symbolik der christlichen Idee in dem vielverzweigten und verasteten Gewächse der vorchristlichen heidnischen Religionen kenntlich zu machen. Im Lichte dieser Auffassung wird ihm das gesammte Heidenthum zu einer traumartigen Abschattung des Christenthums in allen seinen Lehren, gottesdienstlichen Bräuchen und Einrichtungen, zu einer Prophetie des religiös angeregten Naturbewußtseins der vorchristlichen Menschheit auf Christus, als jenen himmlischen Orpheus, dessen zerstückte Glieder die verschiedenen Religionen

---

[1]) Über Grundlage, Gliederung und Zeitfolge der Weltgeschichte (Breslau, 1830) S. 11 ff.

der heidnischen Culturvölker sind. Das Religionsleben der geschichtlichen Culturvölker formt sich ihm im Lichte dieser Anschauung zu einem großen Tempelhause, dessen Vorhallen mit den, durch die heidnischen Religionen ausgedrückten änigmatischen Andeutungen der christlichen Wahrheiten und Mysterien gefüllt sind; und vielleicht drücken wir die Ansicht des Verfassers nicht ganz unrichtig aus, wenn wir sagen, daß ihm die heidnischen Religionsideen und Religionssymbole als die in der niederen Stufe des reinen Naturdenkens oder naturalistischen Denkens ausgedrückten Bilder und Symbole der geistigen Wahrheiten und Anschauungen des Christenthums gelten.

§. 851.

Fragen wir uns, was die in Deutschland ausgebildete christlich-philosophische Auffassung der Mythologie vor jener der französischen Traditionalistenschule voraus habe, so wird vor Allem nicht zu verkennen sein, daß der Gedanke einer höheren, göttlichen Erfüllung der heidnischen Ahnung und Sehnsucht im Christenthum bei den Deutschen mit größerer Entschiedenheit hervortritt, als bei den Franzosen, die vorherrschend das Verhältniß der heidnischen Religionen zur Uroffenbarung in's Auge faßten. Den Deutschen kommt ferner das Verdienst zu, den universalgeschichtlichen Proceß des vorchristlichen religiösen Menschheitslebens mit einer speculativen Tiefe aufgefaßt zu haben, welche der französischen Anschauung desselben unläugbar mangelte; die deutsche Anschauung verschmolz sich mit naturphilosophischen und religionsphilosophischen Grundideen, welche der im Streite zwischen Traditionalismus und Rationalismus, Spiritualismus und Sensismus befangenen französischen Philosophie abgiengen. In der Verschmelzung und Ineinsbildung der Religionsphilosophie mit einer speculativen Naturanschauung tritt die christologische Idee mit einer Energie in den Vordergrund, die durch sich selber jenes Höhere indicirte, in welchem die speculative Naturkunde und Religionsphilosophie ihre innerlichste und tiefste ideelle Vertretung finden sollten; und dieß ist die Philosophie der Geschichte, deren Ausbildung wesentlich den Deutschen angehört, und in deren Anbau und Pflege die Bestrebungen der deutschen Philosophie gipfeln. Auf welchem Wege die speculative Naturkunde

in das Gebiet einer christlich gedachten Geschichtsphilosophie hinüberleite, läßt sich durch eine der frühesten Schriften G. H. Schubert's exemplificiren [1]), der in den Maß- und Zahlverhältnissen des sichtbaren Universums im Allgemeinen, und der geokosmischen Schöpfung im Besonderen den Rhythmus der Zeitordnung ausgedrückt findet, in welcher sich das auf Grund der sichtbaren Schöpfung erbaute Reich der sittlichen Welt und Ordnung verwirklichen, und die ewige Gottheit selber als Macht der Rettung und Vollendung dem zeitlichen Menschheitsleben einsenken sollte. In der ganzen sichtbaren Welt, sagt Schubert, zeigt Alles auf Eines hin. Sterne und Pflanzen und Thiere scheinen auf den Menschen, als auf einen sichtbaren Schlüssel zum Geheimniß ihres Daseins hinzudeuten, der Mensch aber, ein Bild dessen, der ihn gemacht hat, deutet auf Diesen hin. Wie in einem kunstreichen Garten, führen uns, sobald wir nur das Angesicht unverrückt nach der Mitte hinkehren und erhalten, alle Wege zu dem Einen Tempel, im Innersten des großen Haines. Sollte auch zur Zeit noch nicht der Versuch gelingen, die Grundzüge der Menschengestalt und des Verhältnisses ihrer Theile, so wie die Zeiten und Zeitentheile des Menschenlebens an den riesenhaften Massen des Planetensystems nachzuweisen, so ist doch der Glaube, daß dort in jenen Räumen der Mensch lesen könne, was er selber ist und werden soll, ein sehr alter. Wie jedem, Jahrtausende lang in der Brust der Völker gehegten Wahne, liegt auch jenem alten, der erst auf einem Abwege zum Wahn geworden, eine ernste Wahrheit zu Grunde, und es könnte sein, daß wir auch hier bei einigem tieferen Forschen auf jene Eine Weisheit träfen, die so alt und älter ist als der Mensch. Der anfänglichen Bestimmung gemäß, daß sie sollten geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, haben diese Gestirne dem Auge, das in ihnen zu lesen verstand, allerdings die große Frage, deren Lösung das ganze Alterthum beschäftigte, nicht ganz unbeantwortet gelassen, und nicht bloß von dem ältesten System der Zeiteintheilung und Zeitrechnung der Juden, sondern von denen des gesammten Alterthums gilt das, was Gatterer und Franke in dem ersteren nachgewiesen haben: daß nämlich in der ganzen Anordnung und Zusammensetzung eine

---

[1]) Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Leipzig, 1806—21; 3 Bde.

sehr bestimmte und deutliche Hinweisung auf die Zeit lag, wenn das, was den ersten Vätern verheißen war, erfüllt, wenn das vom Anfang verschwiegene Geheimniß offenkundig werden sollte. Hierin lag der Grund jener allgemeinen Erwartung, die sich gerade zu der Zeit, als der verheißene Schlangentreter im Fleische erschien, unter den Völkern regte. Hierin lag auch der Grund jener Jahresfeste, in denen sich, unter den besonderen Formen der verschiedenen Religionssysteme, überall dasselbe wiederholte. Denn wie sich in der einzelnen Stunde, im einzelnen Tage und Monat immer dasselbe abspiegelte, was in der Aufeinanderfolge der Zeiten des ganzen Jahres lag, so war durch sinnvolle Gebäude der alten Zeitrechnung besonders jedes einzelne Jahr eine in's Kleine gezogene Wiederholung dessen, was sich im Großen in jenem Zeitraum darstellte, welcher seit der ersten gegebenen Verheißung bis zu ihrer Erfüllung vergangen. Nicht ohne tieferen Sinn scheinen daher jene alten Feste von einem in's Fleisch gebornen Gott zu reden, ja den sterbenden zu betrauern, und überhaupt fällt aus jenem Sternen- und Zeitensysteme ein Licht auf einen großen Theil des ältesten Mythenkreises."

Schubert war vornehmlich Naturkundiger, welcher sich zur Aufgabe setzte, sein Berufsstudium durch seelenvolle christliche Tiefe zu vergeistigen, die jedoch, wo sein Forschen über den Boden des Naturgebietes hinaustrat und in jenes der geistigen Welt übergieng, nicht selten in eine gewisse unbestimmte Zerflossenheit sich verlor, und einer festen anthropologischen Basis ermangelte. Blieb er als Naturforscher gewisser Maßen in der Vorhalle der Mysterien des christlichen Offenbarungsglaubens und bei der Vorweisung der Zeugnisse der Natur und der alten Religionen und Völkertraditionen für denselben stehen, so wollte Molitor auf die Quelle dieser Traditionen, auf die heilige Urtradition der religiösen Menschheit zurückgehen, und deren Geschichte und Entwickelung im erwählten Volke Gottes verfolgen [1]). Indeß bricht Molitor's unvollendet gebliebenes Werk, welches auf fünf Theile berechnet war, gerade dort ab, wo er beim Hauptziele seiner Arbeit angelangt war, nämlich bei der kritischen Untersuchung einer im Judenthum wirklich vorhandenen mystisch-historischen Urtradition, und ihrer Beziehungen

[1]) Philosophie der Geschichte, od. über die Tradition. 4 Theile (unvollendet).

zu den Lehren der übrigen Völker und den Dogmen des christlichen Glaubens, woran sich weiter noch eine aus den eigenen Worten der Kabbalah zusammengestellte Darstellung des Systems der Kabbalah schließen sollte. Die ausgefertigten Theile des Werkes verbreiten sich nach Vorausschickung einer allgemeinen Orientirung über die jüdische Überlieferung und deren drei Theile: masoretische, gesetzliche und historisch-mystische Überlieferung, im Besonderen über die masoretische und gesetzliche Überlieferung, um von da aus zur Entwickelung der allgemeinen Grundlehren der jüdisch-christlichen Theosophie überzugehen, auf welche eine Darstellung der specifischen Lehren des Judenthums, namentlich über die physische und geistige Unreinheit und deren Reinigung und Versöhnung folgt. Den Schluß des Werkes, so weit es vorliegt, bilden zwei ausführliche Abhandlungen über die Bedeutung der Kabbalah für das Christenthum und über die christliche Philosophie. Wir haben uns in einem früheren Theile unserer Arbeit [1]) über Inhalt und Tendenz des Werkes Molitor's verbreitet, und wollen hier nur noch in Kürze die speculativen Grundideen, auf welchen es ruht, beleuchten. Alles creatürliche Sein, lehrt Molitor, beruht auf zwei Hauptkräften, der idealen, und der realen; eine dritte Kraft ist das vermittelnde Band zwischen den beiden ersteren, und liegt als eigentliches Princip dem creatürlichen Leben zu Grunde. Das reale Princip offenbart sich als centrifugale Action, als ein Streben, sich von der Einheit loszureißen und gleichsam außer ihr sich als ein eigenes selbstständiges Sein zu centriren; der Act, wodurch die Creatur als solche sich in ihre Existenz setzt, ist seinem ursprünglichen Wesen nach ein durchaus blindwirkender Naturtrieb. Je ähnlicher indeß die Creatur der Gottheit ist, desto mehr wird der in der innersten Wurzel des Geschöpfes gebunden bleibende Trieb in seiner fortwirkenden Entfaltung zur Freiheit sich erweitern, damit die Creatur nicht bloß existire, wie sie gemacht ist, sondern auch die Fähigkeit habe, in der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen ihr eigenes Dasein zu wollen. Ein eben so nothwendiges und unwillkürliches Bedürfniß, wie der Naturimpuls, sich zu centriren, ist die aus dem Gefühl der inneren Leerheit und Bedürftigkeit entspringende Sehn-

[1]) Vgl. Bd. I, S. 82—84. Siehe auch Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 441 f.

sucht nach Erfüllung; der Leib begehrt nach leiblicher, die Seele nach seelischer Nahrung, der Geist aber sehnt sich nach dem ewigen göttlichen Geiste als seinem alleinzigen ewigen Elemente und Nährmittel. Das creatürliche Leben ist ein beständiges Oscilliren zwischen Sein und Nichtsein; die Creatur ist nur, um nicht zu sein d. h. nicht in sich selber zu sein; sie ist und lebt wahrhaft erst dann, wenn nicht mehr sie selbst, sondern die Quelle des Lebens in ihr ist. Das Universum besteht aus drei innigst mit einander verbundenen Regionen, einer innersten, mittleren und äußersten, welchen dreierlei Arten von Wesen und Existenzen eine geistige, seelenhafte, rein sinnliche, entsprechen. Das Ganze heißt bei den Kabbalisten die Merkabah oder der Wagen, welcher von dem wesenhaften, magischen Willen der Gottheit, die auf demselben thront, gelenkt wird. Der allmächtige Schöpfungseinfluß Gottes wirkt als belebender Odem zunächst auf die reinen Intelligenzen, diese wirken auf die mittleren seelenhaften Wesen und durch diese auf die untere leibliche Welt, in welcher die in der höchsten geistigen Region durch die göttliche Centrifugalität (actio ad extra) überwogene creatürliche Centrifugalität ihr Maximum erreicht hat und das rein Ideale zum Realen depotenzirt existirt. Die Dreitheilung der Gesammtschöpfung in niedersteigender Ordnung reflectirt sich in jedem Einzelwesen derselben; daher jedes der Wesen, aus welchem der Wagen zusammengesetzt ist, aus Geist, Seele, Leib besteht. Der geistigen Region des Allebens kommt die belebende, besamende, männlich zeugende Function, der unteren Elementarregion die Function des Empfangens und Gebärens zu, daher nur in der unteren Welt wirkliche Befruchtung und Vermehrung statthat. Dem abwärts steigenden Einflusse von Oben entspricht ein in der unteren Region lebendig erhaltenes Sehnen nach Oben; in dem äußersten und letzten Gliede der Schöpfung liegt daher zugleich der Wendepunct, wo sich das nach Außen Gekehrte wieder nach Innen wendet und die Schöpfung ihre cyclische Rückkehr erhält. Damit ist aber die cyclische Rotation der Schöpfung noch nicht erreicht, indem die Elementargeschöpfe keines geistigen Lebens fähig sind; noch fehlt das Wesen, in welchem das Äußere völlig nach Innen, das Reale in's rein Ideale gewendet, und mithin das Ende der Schöpfung wieder in ihren höchsten Ausgangspunct zurückgeführt wird. Dieses Wesen ist der Mensch, welcher nach Vollendung der Elementarschöpfung geschaffen, und solchergestalt

zum Schlußpuncte derselben, zum Haupte und zur Krone des Ganzen gesetzt worden. Der Mensch stellt die centripetale Richtung des creatürlichen Lebens in der Schöpfung dar. So wie Himmel und Erde die Herrlichkeit Gottes verkünden und die Engel die Organe seiner allmächtigen Schöpfungskraft sind, so wird durch den Menschen die Gottheit in ihrer ewigen Idealität und Liebe offenbar; denn der Mensch ist das Organ, durch welches Gott die Creatur zum Herzen seiner Liebe zieht und durch den er sich zur Vermehrung seiner Gnade und Barmherzigkeit gegen das Geschopf in's Unendliche bewegen läßt. Der Mensch ist der Vermittler zwischen Gott und dem Geschöpf, zwischen der Allmacht und der Liebe. Was die Allmacht geschaffen, soll er in Liebe verwandeln. Er ist der Priester der Schöpfung, durch den alle Creaturen als reine Opfer beständig emporsteigen, der durch seine vermittelnde Eigenschaft die innere Lebensvereinigung der Creatur mit Gott in's Unendliche steigern, den Einfluß des göttlichen Lichtes und der göttlichen Gnade über die Schöpfung endlos vermehren und Wonne und Seligkeit über alles Dasein verbreiten soll. Der erste Mensch fieng in der Unschuld der reinen Kindheit, oder in dem Zustand der äußeren Naturverschlungenheit an. Er und die gesammte untere Schöpfung stand in reiner, ätherischer Klarheit, alle Wesen waren dem oberen Einfluß geöffnet; daher das Licht der Schechinah [1]) Alles durchdrang und mit himmlischem Leben erfüllte. In diesem himmlischen Lichte schaute der Mensch aus dem Paradiese, seinem ursprünglichen Aufenthalte, auf die untere Schöpfung; und alle Wesen darin, die er durch die magische Kraft seines Willens beherrschen sollte, waren ihm unterthan, weil sie noch in der anerschaffenen Harmonie der Dinge standen. Als Haupt und Priester der Schöpfung hatte Adam zweierlei Verpflichtungen auf sich: den Garten der Allmacht zu bebauen, und denselben vor dem Einfluß der finsteren Welt zu bewahren. Um ihn gegen die ersten Gefahren dieser seiner erhabenen Weltstellung zu schützen, wurde ihm verboten, vom Baume der Erkenntniß zu kosten, ehe er sich durch den Genuß vom Baume des Lebens gestärkt und zu seinem priesterlichen Berufe vorbereitet haben würde. Hätte nun der Mensch in kindlichem Gehorsam

[1]) Schechinah = habitatio gloriae Jehovae (von שָׁכַן, habitavit). Vgl. 2 Mos. 28, 5; 35, 34.

sich von dem Baume des Wissens zum Baume des Lebens hingewendet und durch Emporhebung seines Herzens die äußere irdische Persönlichkeit seinem inneren göttlichen Geiste verbunden, so wäre die Vereinigung zwischen צֶלֶם und דְמוּת, zwischen dem inneren, geistigen und äußeren, leiblichen Adam auf ewig vollbracht gewesen; so daß die zwar schon bei der Erneuerung der Schöpfung vom Lichte geschiedene Finsterniß völlig überwältiget und ihr jeder Zutritt in das Reich des Lichtes verschlossen worden wäre. Das Äußere wäre dem Inneren gleichförmig, von dessen Lichte völlig durchdrungen und dadurch unsterblich geworden. Dieselbe feste und ewige Vereinigung zwischen dem Äußeren und Inneren wäre nicht minder in der ganzen Natur bewirkt und die unteren Wesen von dem einstrahlenden Lichte ihrer oberen Principien gänzlich erleuchtet und imprägnirt worden. Der Mensch hätte allerdings auch in diesem Falle eine Entwickelungsgeschichte durchlebt, und seinem organischen Gesetz gemäß in centrifugaler Richtung sich entfalten müssen; aber diese seine Entfaltung nach Außen hätte kein Abwenden und Losreißen von Gott nach sich gezogen, sondern das allmälige Loswinden aus der primitiven Verschlungenheit in dem All wäre nichts Anderes denn ein immer zunehmendes, klareres Bewußtsein des absoluten creatürlichen Nichts und der einzigen Realität Gottes, mithin ein allmäliges Reiferwerden zum Übernatürlichen gewesen; und dieser Proceß des Reifens würde durch die Incarnation des ewigen Wortes abgeschlossen worden sein, um das Göttliche mit dem Menschlichen auf absolute, unendliche Weise zu vereinigen, den Menschen aus der reinen Natur zu erlösen und ihm die Pforte des inneren, übernatürlichen Himmels zu öffnen. Aber der Mensch, statt den Garten vor dem Eindringen des Bösen zu bewahren und sich sammt der unteren Natur dem Herrn als ein reines Opfer zu weihen, um in dem allgemeinen Jubeleinklang aller Wesen die große Rotation der Verklärung zu feiern, wich ab von dem kindlichen Gehorsam, öffnete der Schlange den Zutritt zu seinem Herzen, und neigte durch ihre Verlockungen seine Seele zur Liebe der Creatur. Durch diesen freiwillig eingeräumten Einfluß des Bösen verlor der Mensch seine reine, ihm anerschaffene Unschuld, indem das Verderbniß an dem zuerst erwachenden sinnlichen Eßtriebe begann, dessen Befriedigung dann die thierische Geschlechtslust erregte, und wodurch zuletzt die geistige Selbstsucht in ihrem

ganzen Umfange erwuchs. Das Gift der Schlange Sohmath Hanaschah drang in den Menschen und vergiftete zugleich die ganze untere Natur, welche als ein willenloses Leben den Wirkungen des Bösen eröffnet war, sobald ihr Regent und Führer demselben unterlag. In der ganzen unteren Schöpfung wurde die reine, klare Harmonie des Daseins völlig gestört und getrübt und die in stetem Gleichgewicht sanft in einander fließenden Lebenspole in excessive, krankhafte Actionen umgestimmt. Das contractive Princip ward zu einem herben, strengen, sich in sich znsammenziehenden, rigiden Erstarren und die expansive Thätigkeit zu einer heftig nach Außen treibenden Bewegung. Daher wurden in der Seele die ursprünglich zarten, kindlichen Regungen in lauter wilde, heftige Begierden und im Leiblichen die reinen, sanften, milden Naturkräfte in lauter feurige und schroffe Triebe verwandelt. Durch die excessiv gesteigerte Contraction entstand im Physischen die leibliche, und in der Seele gleichsam die geistige Verdichtung; denn so wie das Herz, indem es auf das äußere Irdische gerichtet, sich egoistisch zusammenzog und seine unendliche Schwungkraft verlor, so verlor auch die leibliche Natur ihre lichte, ätherische Beweglichkeit und zerrann in dichte Materie. So verwandelte also der Mensch jene reine, selige, zwiespaltlose Natur in den Zustand einer trüben, äußerlichen, immateriellen Natur, trennte die untere Welt aus der innigen Verbindung mit der oberen Welt, und brachte über sich und alle unteren Wesen Qual und Leiden. Daher sehnt sich seitdem alle Creatur nach der Erlösung. Durch die schrecklichen Folgen des Falles des priesterlichen Geschöpfes wurde das große Werk der göttlichen Liebe nicht gänzlich vereitelt, und die allgemeine Rotation der Schöpfung nicht völlig gehemmt, sondern nur verzögert und sehr erschwert. Da Adam auf keine positive Weise gefallen, so ward der Funke Gottes in ihm nicht gänzlich verfinstert, sondern bloß getrübt und durch die Übergewalt des äußeren Menschen geschwächt und gelähmt. Durch diesen inneren göttlichen Funken blieb ihm das Gefühl des reinen, ewig Guten und Göttlichen übrig, und damit die Möglichkeit der Reue, und der durch Reue bedingten Wiederversöhnung mit Gott. Eine Wiederherstellung in den vorigen Stand der Unschuld war indeß jetzt unmöglich, da das Böse zu tiefe Wurzel im Menschen gefaßt und den höheren göttlichen Funken fest gefesselt hielt; demzufolge kann die Erlösung aus der Natur und die übernatür-

liche Wiedergeburt des Menschen nunmehr nur auf weitem Umwege, unter großen Qualen und Leiden bewerkstelliget werden. Das gefallene Menschengeschlecht beschreibt denselben großen Rotationsumschwung, den es durchlaufen hätte, wenn es nicht gefallen wäre; dieser Umschwung dehnt sich aber durch den Fall in sechstausend mühevolle Jahre aus, während er ohne dazwischen tretenden Sündenfalls in sechs (für unsere Begriffe) zeitlosen Gradationen sich vollendet haben würde. Die Anstalten Gottes für das gefallene Geschlecht zielen dahin, den verfinsterten Verstand des Menschen wieder zu erleuchten, sein durch den Einfluß des Bösen verhärtetes Herz von neuem durch göttliche Liebe zu erwärmen, sein ganzes, dem höheren Leben erstorbenes Wesen wieder zu beleben, und solchergestalt die unterbrochene Verbindung zwischen dem Himmlischen und Irdischen wiederherzustellen. Dieses unablässige Wirken Gottes an dem natürlich verdorbenen Menschen ist die beständige Erziehung und Bildung, die Gott demselben angedeihen läßt. Denn Bilden heißt (nach dem Falle) nichts Anderes, als das Zelem (צֶלֶם), das verlorne ursprüngliche Ebenbild der Gottheit im Menschen wiederherzustellen. Alle Cultur geht auf Veredlung und Vergeistigung des rohen Menschen, mithin auf die Verklärung der unteren gefallenen Natur und ihre Wiedervereinigung mit ihren oberen, geistigen Typen hin. Die Gottheit selbst ist der erste, unmittelbare Erzieher des Menschen gewesen, und alle Cultur ist das Resultat jener primitiven, dem ersten Menschen geschehenen Offenbarung, welche, indem sie im Laufe der Zeit durch neue Offenbarungen immer mehr und mehr aufgeschlossen wurde, zugleich auch die geistige Entwickelung der Menschheit immer weiter fortleitete. Der Mensch behielt auch in seinem Falle noch alle Anlagen und Fähigkeiten seiner ursprünglichen Natur, wiewol auf eine sehr gedrückte Weise. Wie vor dem Falle erkannte er auch nach demselben aus der äußeren Signatur der Dinge die innere typische Form derselben, und bewegte dieselben durch die magische Kraft seines Willens; aber sein magisches Wirken war durch die zunehmende Vergröberung in seinem und der Dinge Wesen geschwächt, und sein reflexionsloses Schauen getrübt, indem theils seine eigenen inneren Organe an Feinheit verloren, theils aber auch die äußeren Einstrahlungen abgeschwächt worden waren. Zum eigentlichen irdischen Menschen ward der Gefallene erst allmälich. Die große Fluth, mit welcher die Geschichte der Urwelt endet, bildet

in dieser Beziehung einen bedeutungsvollen Abschnitt; das urweltliche Geschlecht ist ein anderes, als jenes nach der Fluth, und auch dann dauerte es noch Jahrtausende, bis die Reste jener hohen magischen Kräfte, die dem Gefallenen verblieben waren, allmälich verwischt, und der gemein irdische Mensch, wie er jetzt ist, endlich ganz zum Vorschein kam. In den drei Söhnen Noah's und den 70 ihnen entstammenden Völkerfamilien begann der Eine große Mensch, der dazumal aus seiner ersten Zeit in die zweite, aus der Kindheit in die Jugend übertrat, sich zu entfalten. Dazumal war es, wo die Einrichtung einer bürgerlichen Gesellschaft, die Eintheilung der Stände, die Anordnung eines festen Cultus ihren ersten Anfang nahm, und das äußere Leben nach festgestellten Formen und Gesetzen als ein Bild der oberen Hierarchie geordnet wurde. Diese Formen wurden aber da nicht erst erfunden, sondern waren, sofern sie in den reinen, typischen Urgesetzen der Natur und des Lebens selbst begründet sind, schon durch das frühere Menschengeschlecht aus innerer göttlicher Offenbarung und anerschaffener Naturintuition in sich erkannt worden, ohne daß jedoch jenem älteren Geschlechte, bei seiner Verschlungenheit in das All, das Gesetz als solches klar vor Augen gelegen wäre. Indem aber der Mensch aus seiner Verschlungenheit mit dem All hervorgieng, gestaltete sich ihm alles zur gesonderten Objectivität, was er zuvor bloß in der Einheit des inneren Gefühles erkannte. Die allgemeine Individualisationsentwickelung des Lebens vollzog sich weder bei allen Theilen des großen Menschen, noch bei allen Völkern und Ständen auf gleiche Weise; bei Einigen gieng die Entwickelung rascher von Statten und stieg zu dem höchsten und äußersten Gipfel, bei Anderen erfolgte sie nur langsam und kam über eine bestimmte Höhe nicht hinaus. Die äußeren Glieder des großen Menschen, in welchen die sinnlichen Elemente, das feurige, chamitische Princip, vorwalteten, und die ihrer ganzen physischen und politischen Lage nach nur einen geringen Antheil an den großen Weltbegebenheiten nahmen, worunter auch die unteren Stände in jedem Volke gewissermaßen gehören, machten unter Allen die unmerklichsten Fortschritte in der allgemeinen Entwickelung der Zeit. Ihr Leben, welches sich nur langsam bewegte, blieb daher länger und fester mit der Natur verbunden. Jene Glieder des großen Menschen hingegen, die aus der Verbindung des Ganzen völlig getrennt und deßhalb in

brutale Wildheit versunken waren, blieben auf der Stufe der Rohheit stehen, bis es endlich der Vorsehung gefiel, diese Unglücklichen wieder in die große Verkettung der Völker aufzunehmen. In den Japhetiden, die das seelische Princip darstellen, bei denen, besonders unter dem europäischen Himmel, der innere Sinn durch den Trieb zur äußeren That überwogen, die mithin ihrem ursprünglichen Wesen nach weniger innig mit der Natur verwachsen sind, erreichte die Individualitätsentfaltung des Lebens eigentlich ihre wahre Ausbildung und stieg bis zum höchsten Gipfel der Vollendung. In dem Maße, als im Orient das Leben allmälich erstarb, erwachte im Occident ein ganz neues Streben in der Cultur. Die Japhetiden, die bisher in wilder Rohheit geschlummert, übernahmen gegen das Ende des Jünglingsalters der Menschheit die Hauptrolle in der Geschichte, und so ward von dem Oriente der Schauplatz der Weltbegebenheiten nach Europa versetzt. Die Europäer, die einst ihre Cultur aus dem Morgenlande empfangen, wurden nun der handelnde Theil, zu welchem die Orientalen, die ehemals ihre Lehrer gewesen, in ein völlig untergeordnetes Verhältniß traten. In Griechenland und späterhin in Rom bildete sich das individuelle Leben bis zur höchsten irdischen Selbstständigkeit aus. Denn nachdem die bestandenen Lebensverhältnisse veraltet, Natur- und Menschenwelt dem trüberen Sinne immer unverständlicher geworden, hob sich der von Natur zur größeren Ungebundenheit geneigte japhetische Geist zur freieren Reflexion empor, indem er sich immer weiter von dem positiv Gegebenen entfernte, die alten, ihm zu enge gewordenen Formen zersprengte und zuletzt alle Fesseln abwarf, um sich seinem eigenen kühnen Fluge zu überlassen und sich selber seine Welt zu schaffen. Dieses war die griechische Weltweisheit, die zwar bei ihrer Entstehung dem Leitfaden der Natur und der alten Tradition noch folgte, nachher aber sich immer mehr davon entfernte, bis endlich der nach gänzlicher Befreiung strebende Geist sich so weit verirrte, das hehre Heilige zu läugnen, und ihm Alles als bloße Materie und die Welt aus einem blinden Fatum hervorgegangen zu sein schien. Die entarteten Söhne Japhet's sanken, indem sie in falschem Freiheitswahne das angestammte väterliche Gesetz, die alte auf die Natur des Menschen gegründete Ordnung verließen, unter den furchtbarsten Despotismus der falschen, irre geleiteten Vernunft, und mußten alle jene schrecklichen Folgen tragen,

die nothwendig entstehen, wenn der Mensch aus dem harmonischen Gleichgewicht heraustritt. Der Kaiserthron des römischen Weltreiches, des neuen Babels, wie es von den jüdischen Mystikern genannt wird, war auf die Schwäche und Charakterlosigkeit der Zeitgenossen gegründet, und hatte seine Stützen in der allgemeinen Leichtfertigkeit; kein Verhältniß hatte da mehr festen Bestand, in keiner Idee lag mehr eine sichere Haltbarkeit, Alles war lose und schwankend zu einem unsicheren Meinen und Dafürhalten geworden, welches ebenso vielartig und widerspruchsvoll als der Sinn der Menschen war. Selbst im Orient gerieth zuletzt Alles in Auflösung; auch hier hatten die Geister am Ende allen festen Haltpunct verloren, daher sie ihr Heil in der occidentalischen Reflexionsphilosophie suchten, die sie mit ihrer alten, babylonischen Weisheit amalgamirten. Eben diese völlige Zerstörung des äußeren Lebens aber, verbunden mit dem Gefühle einer ermüdeten und erschöpften Jugendkraft, drängte die besseren Gemüther in sich zurück und erweckte in ihnen das lebendige Gefühl der Nichtigkeit aller bestehenden Weltverhältnisse und die dunkle Ahnung einer neuen, lichteren Zeit, die da kommen müsse. Mit heißem Verlangen ergriff der lebensarme Mensch jede Art von geistigem Trost, und so giengen die mystischen Ideen des Orients, früher nur in den geheimen Kreisen weniger Eingeweihten gepflegt, auf die große Masse der sehnsüchtigen Völker über und verbreiteten sich bis zu den Japhetiden nach Europa. Da also, beim Eintritte des Menschen in das reifere Mannesalter, nachdem seine nach Außen strebende wilde Jugendkraft erschöpft, der alte Naturalismus zerstört und dadurch die Eröffnung der inneren Idealität in ihm möglich geworden, bereitete die göttliche Barmherzigkeit das von Ewigkeit her beschlossene Werk der Erlösung, um die Macht der Hölle zu brechen und die Menschen durch die Wiedergeburt in die innere, übernatürliche Vereinigung mit Gott zu setzen, welches früher von dem jugendlichen Menschen in seiner lebenslustigen Üppigkeit weder hätte gefaßt noch aufgenommen werden können. Das Heil gieng aus Israel hervor, welches als der reine Patriarchensame der geistige Centralpunct und das Herz der gesammten Menschheit ist, durch welches Gott das Ganze führt. Weil aber Israel in fleischlichem Sinne und falscher Selbstgerechtigkeit das aus ihm hervorgegangene Heil verkannte und verschmähte,

ward es von Gott verstoßen und unter die Füße der Völker gegeben; jedoch nicht auf immer. Wenn es sich in der letzten Zeit bekehrt haben wird, so wird es an Reue, Zerknirschung und Ergebung alle Völker übertreffen, bei welchen das Schuldgefühl nicht so schmerzlich durch das Bewußtsein der vielen göttlichen Gnaden und der vielen begangenen Undankbarkeiten gesteigert ist. Übrigens liegt in dem Volke Israel, in seinem Falle, in seiner Demüthigung und künftigen Wiederaufnahme nur die Geschichte unseres eigenen Lebens enthalten. So wie wir Alle mit den Juden noch täglich den Heiland verwerfen und auf unsere eigene Selbstgerechtigkeit uns verlassen, so müssen wir jetzt an Reue und Demuth ihnen vorangehen, sollen wir einst an jenem großen Tage mit ihnen als Kinder des himmlischen Vaters aufgenommen werden. Wenn dereinst, am Ausgange und Ende des Mannesalters der Menschheit die große Prüfung des Menschengeschlechtes überstanden, das Letzte wieder zum Ersten geworden und das entthronte Haupt an seine frühere Stelle erhoben sein wird, dann, aber auch erst dann, wird der durch die Sünde zerstörte große Mensch, so weit es unter den irdischen Verhältnissen möglich, in seinem lebendigen, organischen Gliederbau als ein neuer, aus Gott wiedergeborner, übernatürlicher Mensch hergestellt sein; Juden und Heiden werden alsdann in Eins verschmolzen, die ganze Menschheit in den Namen der zwölf Geschlechter von Israel genannt, und was übrig bleibt in Zion und übrig bleibt in Jerusalem, wird heilig heißen, alles, was zum Leben eingeschrieben ist, in Jerusalem sein; die Schlange wird alsdann gebunden, und die Kirche Gottes aus ihrer langen Gefangenschaft unter den Heiden erlöst, in dem neuen, aus Juden und Heiden auserwählten geistigen Israel ihren großen Siegestriumph, das Hüttenfest, das Fest der Vermählung mit ihrem himmlischen Bräutigam feiern. Dann wird der innere Mensch, so weit es für die irdischen Verhältnisse möglich ist, zugleich auch der äußere Mensch, in der Gleichförmigkeit der oberen Form, auf übernatürliche Weise hergestellt, und in seine verlorne Priesterschaft wieder eingesetzt, ohne daß jedoch damit der vermittelnde kirchliche Priesterstand aufhören wird; dann werden die oberen Canäle geöffnet, und die mehr gereinigten D'iuknen [1]) ihren oberen Zu-

[1]) Diukna = die äußere Signatur der Dinge.

ren[1]) sich wieder nähern, und reiner und herrlicher beleuchtet werden als früher. Dann wird die Erde in voller Fruchtbarkeit wieder aufgehen, wie es heißt: „Und die Erde soll Korn, Most und Öl erhören, und dieselbigen sollen Israel erhören" (Hosea, 2, 22).

Bei der hohen Bedeutung, welche dem jüdischen Volke als auserwählten Träger der göttlichen Offenbarung, und nach seiner bevorzugten Stellung in der gottgedachten Ordnung des Völkerlebens zukommt, versteht es sich von selber, daß auch die speculative Religionswissenschaft der Juden einer besonderen Berücksichtigung würdig sei. Die jüdische Kabbalah — erklärt Molitor — ist eine reiche Fundgrube tiefer und erleuchteter Gedanken, aus welcher unsere neuere Philosophie, deren Hauptvorzug in der höheren, allseitigen Innerlichkeit der Form besteht, eben so nothwendig schöpfen muß wie aus dem Christenthum, um sich für ihre Construction einen reellen, lebendigen umfassenden Inhalt zu geben. Als significanteste Puncte der kabbalistischen Lehre hebt Molitor folgende Momente hervor: daß es nichts rein inneres Spirituelles gebe, sondern alles innere Spirituelle zugleich auch ein Äußeres, eine Leiblichkeit oder eine Natur habe; daß alles Sein ein Leben und Bewegen in seiner Weise sei, die Lebensbewegung aber in einem aus sich Herausgehen, Aus-sich-selber Wirken, Sich-Offenbaren und in einem beständigen In-sich-Eingehen bestehe; daß diese in sich kreisende Lebensbewegung auch in Gott in Bezug auf die Schöpfung und Regierung der Welt statthabe; daß jedes Lebendige nach seiner Art und Bestimmung eine Einheit und Totalität des Mannigfaltigen bilde, dessen Form sich in der Menschengestalt als reinste, vollkommenste Ebenmäßigkeit aller Lebensdimensionen darstellt; daß die Gottheit, obwol über ihre Werke göttlich erhaben, doch als Haupt des Universums mit demselben in lebendiger Wechselwirkung steht, und von ihrem Ebenbilde im Menschen, der zu ihrer unmittelbaren Merkabah bestimmt ist, gewissermaßen (nämlich als liebende) abhängig, und die Abhängigkeit somit eine wechselseitige sei; daß die Zahl die Form der Existenz sei und die Dekatik als vollkommenste Zahl das Sein in der inneren Entwickelung seiner wesentlichen Grundmomente und Grundstufen darstelle; daß der Mensch aus Geist (Neschamah), Seele (Ruach) und dem leiblichen

[1]) Zurah = die innere typische Form der Dinge.

concreten Leben (Nephesch) bestehe — eine Anschauung, die allerdings nach ihrem unmittelbaren stricten Sinne mit dem kirchlich-anthropologischen Dualismus nicht vereinbar sei, indeß auch auf eine mit dem christlichen Dogma vereinbare Weise sich auslegen lasse.

Molitor zeigt große Befriedigung über das vielfältige Zusammentreffen seiner kabbalistischen Offenbarungsphilosophie mit der vornehmlich auf J. Böhme'sche Theosophie basirten Speculation Baader's, unterscheidet sich jedoch in Bezug auf die erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen seiner Philosophie nicht unmerklich von Baader, sofern er im Gegensatze zu den gnostisirenden Tendenzen des letzteren [1]) das mystisch-supranaturale Moment der gläubigen Intuition mit größerer Entschiedenheit betont. Wir haben uns an anderen Orten [2]) über die Baader'sche Speculation umständlicher geäußert, und beschränken uns hier auf die nachstehende Aufzählung derjenigen aus seinen Schriften, welche von den Herausgebern seiner gesammelten Werke unter die religionsphilosophische Abtheilung [3]) eingereiht worden sind [4]).

---

[1]) Vgl. meine Abhandl. „über Wesen u. Begriff der Menschenseele" (Brixen, 1865) S. 63–65 (woselbst S. 64, Zeile 6 von Unten Creationstheorie statt: Erkenntnißtheorie; S. 65, Zeile 2 von Oben das menschliche Denken statt: des menschlichen Denkens, zu lesen ist).

[2]) Gesch. d. Thom. S. 707 ff.; Gesch. d. kath. Theol. Deutschl. S. 443 ff.

[3]) WW., Bd. VII–X.

[4]) Sur l'eucharistie. — Über den Urternar und die Vierzahl des Lebens. — Vom Segen und Fluch der Creatur (Sendschreiben an Görres). — Über den Begriff des gut oder positiv, und des nicht gut oder negativ gewordenen Geistes. — Bemerkungen über 1 Mos. 2, besonders in Bezug auf das durch den Fall eingetretene Geschlechtsverhältniß. — Über eine Äußerung Hegel's über die Eucharistie. — Über das Leben Jesu von Strauß. — Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers und des Cultus. — Vorlesungen über speculative Dogmatik. — Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum. — Über den biblischen Begriff von Geist und Wasser in Bezug auf jenen des Ternars. — Über die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums von Vater und Sohn, von der Wiedergeburt und von der Mensch- und Leibwerdung Gottes. — Über die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge in Bezug auf die in ihr noch mehr oder minder sich geltend machenden cartesischen und spinozistischen Systeme. — Religionsphilosophische Aphorismen.

§. 852.

Neben Baader hebt Molitor noch Windischmann und Friedrich Schlegel als gesinnungsverwandte Denker hervor, und erfreut sich im Besonderen an den philosophischen Excursen, welche Windischmann der von Lieber veranstalteten deutschen Übersetzung der Abendstunden de Maistre's beifügte, und welche in der That den von Molitor entwickelten Anschauungen über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung am nächsten kommen dürften [1]). Schlegel zollt in der Vorrede zu seiner Philosophie der Geschichte dem Werke Molitor's hohe Anerkennung, und berührt sich mit den Grundgedanken desselben in der Auffassung des Urzustandes der Menschheit, und in der hohen Bedeutung, die er der Uroffenbarung und Urtradition des menschlichen Geschlechtes beilegt; er theilt mit Molitor die Anschauung von der Triplicität des aus Geist, Seele und Leib bestehenden Menschenwesens, und von einem ursprünglichen gehobenen Stande des inneren seelischen Lebens, dessen Spuren auch in der anfänglichen Geschichte des gefallenen Geschlechtes noch kenntlich hervortreten, und der Urgeschichte der Menschheit den Character des Hehren und Mysteriösen, und zugleich Großen und Naturgewaltigen aufdrücken. Indeß verzichtet er hinsichtlich der Frage nach der Örtlichkeit des Paradieses u. s. w. auf die kühnen Hypothesen der kabbalistischen Theosophie, und beschränkt sich in seinen Anschauungen hierüber von vorneherein auf das durch historische Forschung und Combination Erreichbare; seine Anschauung vom Menschen ist nicht so sehr durch theosophische, als vielmehr durch psychologisch-ästhetische Motive und Momente getragen, in welchen allenthalben das Denken und Fühlen einer künstlerisch angelegten Natur durchschlägt, und die geschichtliche und philosophische Betrachtung des Menschen durchgeistet. Die Philosophie ist ihm im Gegensatze zu der den Begriff verabsolutirenden Abstractionsphilosophie wesentlich eine auf lebendiger innerer Erfahrung beruhende Anschauung und Erkenntniß, die er im Gegensatze zur Philosophie des absoluten Wissens Philosophie des Lebens genannt

---

[1]) Über Windischmann's Geschichtsphilosophie vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 436 ff.

wissen will; als specifische Aufgabe weist er der Philosophie zu, die lebensvolle, gottgedachte Ordnung des Menschendaseins, und die in dieser Ordnung ausgeprägte Symbolik göttlicher Gedanken zu erfassen. Sein philosophisches Denken berührt sich nach dieser Seite aufgefaßt eben so lebendig mit der Philosophie eines Plato und Pythagoras, wie mit den tiefsinnigen Ahnungen und Anschauungen der christlichen Mystiker; in der alten, religiösen Naturweisheit des Orients vernimmt er den Nachklang einer ältesten Erbweisheit des menschlichen Geschlechtes, die aus göttlicher Offenbarung stammend, ihr hellstes und vollstes Licht in den Offenbarungen des Neuen Bundes ausgeströmt hat und in der gottgestifteten Kirche des Neuen Bundes hinterlegt ist. Die Natur ist ihm eine Prophetin der Mysterien des Christenthums, welche ihm auf eine jenseitige Vollendung des Menschen und der gesammten Schöpfung in Gottes ewigem Lichte und ewigen Wahrheit hindeuten. Der Ausgangspunct seiner philosophischen Forschung ist die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, welches ihm die Grundlage und das oberste Princip des menschlichen Wesens und Daseins bildet, und schon in der Natur und in den Grundzügen oder der inneren Structur des menschlichen Bewußtseins liegt; die psychologische Dreifachheit des inneren Lebens in Geist, Seele und Sinn hängt damit zusammen, oder drückt vielmehr das in der harmonischen Wiederherstellung des Bewußtseins wiederhergestellte göttliche Ebenbild im inneren Menschen aus. Die empirisch-analytische Zergliederung des menschlichen Bewußtseins weist eine Vierheit von Grundkräften auf, durch welche das innere, geistig-seelische Wesen des Menschen constituirt wird: Verstand und Wille, Vernunft und Phantasie. Diesen tritt in den abgeleiteten Nebenvermögen: Gedächtniß und Gewissen, Trieben und äußeren Sinnen eine zweite Vierheit zur Seite, die in der weiteren Eintheilung der Triebe so wie der Sinne in weitere Viertheilungen auseinandergeht. Diese, der empiristischen Zergliederung sich aufweisenden Quaternare bieten das Bild des durch seinen Abfall von Gott aus seiner ursprünglichen Harmonie und Einheit herausgetretenen, dem Äußeren und Endlichen zugekehrten Menschen, der jedoch als wiederherzustellendes Bild über diese seine Veräußerlichung und Getheiltheit sich erheben, und die in seinem Wesen grundgelegte Dreieinheit in Gottes Kraft zur lebendigen Harmonie seines Wesens und Da-

seins werden lassen soll. Der Dreiklang aller Harmonie, der die Schöpfung durchdringt, reflectirt sich in der trichotomischen Grundgliederung des menschlichen Wesens in Geist, Seele, Leib, und wiederholt sich in höherer Ordnung in der geistig-seelischen Dreieinheit von Geist, Seele und Sinn, welche die ursprüngliche Form und Gestalt des inneren seelischen Lebens war, und auch jetzt noch nach verschiedenen Beziehungen in der Structur des leiblichen Organismus, in der Dreigliederung der Sinnesvermögen (Auge, Ohr, materielles Gefühl), in der Dreigliederung der Sprachlaute (Hauchlaute, Vocale, Consonanten) u. s. w. wiederscheint. Wie das in der Richtung auf die Welt sich veräußerlichende Sein und Leben in lauter Viertheilungen auseinandergeht, so faßt sich das dem Ewigen und Himmlischen zugewendete Leben in heiligen Ternaren zusammen, in welchen der ewige, göttliche Urternar wiederklingt. Ein solcher Ternar ist die mysteriöse Dreieinheit des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens, die aus der Tiefe des menschlichen Grundgefühles für das Ewige sich heraussetzen, und selber als Eigenschaften oder Bewußtseinszustände des Gott zugewendeten Menschen eben so viele Erkenntniß- und Wahrnehmungs-, oder wenn man lieber will, wenigstens Ahndungsorgane des Göttlichen bedeuten und in Beziehung auf die jedem einzelnen aus ihnen eigenthümliche Auffassungsform mit der vorerwähnten Dreiheit der äußeren Sinne sich vergleichen lassen. Denn die Liebe, in der ersten erregenden Seelenberührung, entspricht ganz auffallend dem äußeren Gefühlssinne; der Glaube ist das innere Gehör des Geistes, die Hoffnung das Auge, dessen Licht die mit tiefem Verlangen ersehnten Gegenstände schon aus der weiten Ferne erblickt. Damit soll nicht etwa der theologische Begriff, sondern einzig nur die psychologische und allgemein menschliche Bedeutung dieser Grundstimmungen hervorgehoben werden, durch welche der innere Mensch in einem höheren Elemente lebt und webt und in andauernder Begeisterung demjenigen, was ewig wahr und schön und gut ist, sich zugewendet hält, und aus der engen Gegenwart herausgehend eben so wol in die Vergangenheit zurück, wie in die Zukunft vorwärts greift. So ist ihm Poesie und Kunst in ihrer ächten Form und Erscheinung einerseits ein Nachklang und Nachschimmer der ursprünglichen Paradiesesseligkeit, andererseits wird sie ihm zum Ausdrucke einer überirdischen Welt und Wirklichkeit, die sich der hoffende Mensch

im sinnigen Bilde nahe rückt und seiner eigenen Sehnsucht und Hoffnung auf jene höhere ideale Wirklichkeit in der Erdenwelt ein Denkmal setzt. In Beziehung aber auf die drei constitutiven Principien des dreieinigen höheren Geistlebens: Geist, Seele, Sinn dürfte das Verhältniß der genannten drei Stimmungen ungefähr dieses sein: Der Glaube ist ein Act des Geistes, durch welchen das höhere Gefühl unterschieden, und von allem Unwesentlichen gesondert, reiner und geistiger erfaßt, als intelligentes Gefühl, mithin zugleich als Urtheil festgestellt, und im bleibenden Begriff zusammengehalten wird. Die Liebe ist die Richtung oder die Hinwendung der ganzen Seele auf das Höhere und Göttliche, ja auf Gott selbst; die Hoffnung aber ist das neue Leben, was aus beiden hervorgeht, und in welchem die göttliche Idee wirksam und wirklich wird, oder auch der innere Sinn, und die fruchtbare Empfänglichkeit für diese göttliche Idee und ihre einwirkende Kraft. Indem die früherhin zertheilte Seele ein höheres Licht, welches sie als den ersten Strahl der Hoffnung mit Liebe erfaßt, in sich aufnimmt, vollzieht sich in ihr die Wiederherstellung des ursprünglichen harmonischen Bewußtseins und dreifachen inneren Lebens. Auf der Grundlage dieses ersten Lichtaufganges kann alsdann der lebendige Geist, der da nicht mehr bloß ein kalter, todter, abstracter Verstand ist, das reine Wort der Wahrheit, welche mit der Liebe Eins ist, im lebendigen Glauben festhalten, und sich in diesem Worte, und aus diesem nun auch in der Welt, und in sich selbst zurecht finden; während der noch getheilte Verstand, in seinem isolirten und abstracten Zustande, früherhin innerlich und äußerlich nur zwischen bloßen Naturphantasien, und den in ewiger Dialektik mit sich selbst streitenden Vernunftsophismen, hin und her gezogen und getheilt war. Wenn nun also der verworrene gordische Knoten des in sich selbst verschlungenen, und unauflöslich verwickelten Menschenbewußtseins durch die starke Hand der Alles lenkenden Liebe gelöst worden, und dieses nicht durch den inneren Widerstand selbst verhindert wurde; dann wird auch das dritte Grundvermögen im Menschen, der innere Sinn für das Göttliche, neu bewegt und erhoben. Es ist nun nicht mehr ein bloß passiver Sinn für alles Höhere, ein unvermögender oder unentschiedener Wille für das Gute, sondern es wird nun eine Kraft, die zum Leben wirkt, und selbst Leben und That ist. Etwas anderes aber, als die innere Entwickelung des höheren

Lebens in dem einzelnen Menschen, ist der Stufengang in jener Gestaltung des Menschen im Großen, welche den Inhalt der Weltgeschichte bildet, oder was wir die Menschheit und die Entwickelung und Bildung derselben nennen. Hier kann das Eintheilungsprincip für die verschiedenen einzelnen Stufen der Entwickelung nicht von den drei Grundvermögen des inneren Lebens und Bewußtseins im einzelnen Menschen hergenommen, sondern es kann nur in dem göttlichen Impuls gefunden werden, so wie derselbe historisch gegeben ist, welcher den höheren Anfangspunct eines neuen Lebens in dem Menschengeschlecht für jede Stufe gebildet hat, wiewol nach der Natur der Sache auch hier in dem Ganzen und dem allgemeinen Gange der großen Wiederherstellung, der Stufen ebenfalls drei sind. Nach jener Grundlage von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen und von der Wiederherstellung desselben als dem Inhalt aller Geschichte wird also für die erste Stufe derselben in der ältesten Weltperiode das dem Menschen ursprünglich verliehene Wort der ewigen Wahrheit, worauf die heilige Überlieferung und göttliche Offenbarung aller Völker, auf so vielen verschiedenen Wegen, und in so mannigfach abweichenden Spuren und Bruchstücken hinweist, die leitende Hauptidee für alles Einzelne in der historischen Untersuchung und Erklärung bilden. Für die zweite Stufe aber, in jener vollen Mittagsperiode der höchsten Entwickelung des Menschengeschlechtes, wo die siegreiche Kraft in dem Übergewicht der vorherrschenden Nationen nach allen Directionen so gewaltig hervortritt, wird der Begriff eben dieser Kraft, und die Frage, in wiefern sie eine höhere und göttliche war, oder aber eine zerstörende, vielleicht dem Göttlichen selbst feindlich widerstrebende, oder wenigstens von gemischter Beschaffenheit, zum Maßstab der historischen Beurtheilung und zum Kriterium der Unterscheidung dienen. Für die letzte Stufe, und dritte Weltperiode, kann nur in dem höheren Lichte der reinen Wahrheit, wie dieses in der Wissenschaft und im Leben selbst hervortritt, der Gesichtspunct oder das Princip gefunden werden, worauf Alles bezogen, oder nach dem Alles beurtheilt werden muß, so wie auch nur aus diesem sich die etwa noch folgende Entwickelung und weitere Hinweisung für die übrige historische Zukunft herleiten oder wenigstens andeuten ließe. So wäre also das dreifache göttliche Princip, und der innere Eintheilungsgrund einer solchen Philosophie der Geschichte: das Wort, die Kraft und das Licht;

welche einfache Eintheilung selbst ganz auf der historischen Erfahrung und Wirklichkeit beruht und gegründet ist. Denn das Vorhandensein einer ursprünglichen Offenbarung in der ältesten Zeit, die Ausbreitung des Christenthums als der Anfang und Kraft eines neuen Lebens in der sittlichen Welt, und der Vorrang der jetzigen europäischen Geistesbildung, mit welchem diese den anderen Welttheilen, und selbst den meisten Perioden der Vergangenheit in vieler Hinsicht voranleuchtet, sind solche drei weltgeschichtliche Facta oder Culturthatsachen, welche in dieser Allgemeinheit als die unbezweifelten historischen Grundlagen für jenen Stufengang in der Entwickelung der Menschheit gelten können. Neben oder vielmehr innerhalb dieses dreigliedrigen Zeitenrhythmus ist die den vier Grundkräften des inneren seelischen Menschen entsprechende räumliche Vierheit nicht zu übersehen, in welcher sich die Entwickelung des menschheitlichen Völkerlebens ausbreitet. Wenn wir z. B. uns den bei den Griechen, im Leben nicht minder als in der Kunst oder Wissenschaft vorherrschenden sinnreichen und tiefsinnigen Verstand lebhaft vergegenwärtigen; dann die mächtig gebietende, die Welt bezwingende, aber auch sich selbst oft rühmlich beherrschende Willenskraft der Römer; die liebevoll dichtende, im Leben wie in der Kunst kühn schaffende Phantasie des Mittelalters; dann die Alles nach ihrem Sinn und Gesetz ordnende, Alles auch das Entlegenste gesellig verbindende und vermittelnd ausgleichende, oft aber auch gegen Alles, und gegen sich selbst zerstörend streitende Vernunft der modernen Zeit: so tritt uns das Grundschema des menschlichen Bewußtseins als ein welthistorisches, nach dem großen Maßstabe und in den erweiterten Dimensionen der auf einander folgenden Zeiten und Jahrhunderte entgegen, als das zuerst auffallende Resultat in der Bildungsgeschichte der Menschheit während des ganzen Zeitraums der uns zunächst liegenden, und auch historisch näher bekannten dritthalb Jahrtausende seit dem Ablauf derselben. —

Nun noch schließlich einige Andeutungen über Schlegels Ansicht von Offenbarung und Glaube als Quelle und Element des religiösen Denkens und Lebens. Schlegel unterscheidet eine vierfache Offenbarung Gottes[1]; nämlich eine doppelte äußere durch Natur und Schrift, und eine doppelte innere im Gewissen und in der Andacht. Diese vier-

---

[1]) Philosophie des Wortes (Wien, 1830), Achte Vorles. S. 255 ff.

fache innere Offenbarung setzt er in's Verhältniß zu den oben angeführten vier Nebenvermögen zweiter Ordnung: dem Gedächtniß als dem Organ der schriftlichen und mündlichen Überlieferung und Erinnerung, ja überhaupt der Schrift und der Sprache nach ihrem inneren Faden des fortgehenden Zusammenhanges; dann dem Vermögen der äußeren Sinne und sinnlichen Naturanschauung, von welcher aber ein unmittelbarer Blick in die innere Tiefe derselben nicht ausgeschlossen ist; dem Gewissen endlich und von der anderen Seite der Sehnsucht als der auf's Höchste gesteigerten Stufe alles menschlichen Strebens, des innigsten Seelenverlangens oder der reinen Geisterbegierde nach Gott. Denn hier in diesen untergeordneten Vermögen, wo der innere tiefe Verfall, und der so weit herabgesunkene Zustand des menschlichen Bewußtseins am auffallendsten sich zeigte, regt sich auch zuerst wieder die Empfänglichkeit für das Bessere, die Rückkehr und der neue Aufschwung zu dem Höheren, und das göttliche Samenkorn der Auferstehung und Wiedererweckung oder die neue Belebung des erstorbenen Bewußtseins zu der ursprünglichen Kraft und Würde desselben. Die innere Offenbarung der Andacht und des Gebetes muß aber als von der Philosophie rein abgesondert und ganz außer dem Umkreise derselben liegend betrachtet werden, so wie auch die gelehrte Schrifterklärung und das wissenschaftliche Studium derselben eine besondere scientifische Abtheilung, eine eigene Region für sich in dem ganzen höheren intellectuellen Gebiete bildet. So wie die Philosophie nicht mit dieser vermischt werden darf, darf sie auch nicht übergehen in eine bloße Mystik der andächtigen Gefühle, oder wenn man will, eine Theorie des Gebetes und eine rein contemplative Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge, noch sich mit dieser unzertrennlich vermischen; schon aus dem Grunde, weil diese Andacht und Mystik des Gefühles sich nothwendig und durchaus anschließen muß an das gegebene Positive des bestimmten dogmatischen Glaubens, in welchem allein sie nicht bloß die äußerlich schon entwickelte Gestalt und fest bestimmte Form, sondern auch die innere Sicherung und hinreichende Garantie gegen alle möglichen schwärmenden Abwege finden kann. Damit will jedoch nicht behauptet werden, daß der Philosophirende sich gegen den von der Pflege des Andachtslebens und der gläubigen Schriftforschung ausgehenden Geisteshauch verschließen soll, sondern nur die strenge Grenzlinie zwischen Philo-

sophie und Religion betont werden. Die ewige Liebe offenbart sich nicht bloß im Gefühle der Andacht und der Religion, sondern im allgemeinen Gefühl und dem inneren oder erhöhten Bewußtsein des Menschen, welche Bewußtseinserregung man als ein zu den vorgenannten vier Arten oder Formen einer höheren Offenbarung hinzukommendes Fünftes bezeichnen kann, worin sich jene vier wechselseitig berühren, beleben, durchdringen und harmonisch ausgleichen. Wenn nun aber die Liebe selbst nichts Anderes ist als der reine Begriff, der innere Geist, die wesentliche Kraft des wahren, und besonders auch jedes höheren Lebens, so muß eben diese Offenbarung der Liebe ganz besonders und vor allen andern den Stoff, Inhalt und Gegenstand der Philosophie des Lebens bilden, als die innere volle Mitte unter jenen fünf heiligen Quellen der göttlichen Offenbarung, aus welchen alles höhere Leben, Denken, Glauben und Wissen in die empfängliche Menschenseele hinabströmt.

§. 853.

In jenen Jahren, in welchen Fr. Schlegel seine berühmten Vorlesungen über Philosophie des Lebens, der Geschichte und der Sprache hielt, und in ihnen seine ruhmreiche geistige Wirksamkeit glänzend abschloß, trat der Weltpriester A. Günther mit seinem ersten selbstständigen Werke, mit seiner „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums" hervor, die nach Ablauf zweier Decennien eine zweite Auflage erlebte, und unter Günther's zahlreichen Schriften die bekannteste und gelesenste geworden ist, da sie, obschon in der zwanglosen Briefform abgefaßt, doch noch am meisten einer systematischen Geschlossenheit und Rundung sich nähert. Der erste Theil des Werkes enthält eine speculative Creationstheorie, der zweite Theil eine speculative Incarnationstheorie, beide Theorien unter fortlaufender Bezugnahme auf die lebhaften Bewegungen im philosophischen Leben und Streben der deutschen Gegenwart und auf die hervorragendsten und bemerkenswerthesten Erscheinungen und Kundgebungen aus der philosophischen Gegenwart entwickelt und durchgeführt. Wenn Schlegel sich die Bekämpfung des absoluten Wissens zur Grundaufgabe setzte, so Günther die Bekämpfung des Pantheismus in allen Formen und Verkleidungen desselben; er trifft mit Schlegel in der Polemik gegen die Herrschaft des ab-

soluten Begriffes zusammen, vindicirt aber im Unterschiede und Gegensatze zu Schlegel dem menschlichen Geiste ein über das begriffliche Wissen hinausgehendes Wissen höherer Art als eigentliches Grundwissen oder ideelles Denken und Erkennen, welches allerdings kein absolutes Wissen ist und darum in Bezug auf die Wahrheiten des geoffenbarten Glaubens das Glauben als solches nicht aufhebt, deßungeachtet aber wirkliches Wissen und wahrhaftes Erkennen, wenn schon in creatürlicher Begränztheit und Bedingtheit, ist. Es gibt ein intellectives Verständniß des immanenten dreieinen Lebens in Gott, und der Selbstoffenbarung Gottes im Gottmenschen Christus; und wie das philosophische Verständniß der christlichen Dreieinigkeitslehre einer philosophischen Schöpfungslehre die nothwendige Grundlage darbietet und den ganzen Schöpfungsorganismus in seiner dreieinen Grundgliederung verstehen lehrt, so öffnet die speculative Incarnationslehre den Einblick in den höheren ideellen Zusammenhang der ethischen Welt und des geschichtlichen Menschheitsdaseins, so daß, wer den speculativen Begriff der christlichen Trinitäts- und Incarnationslehre gewonnen, an der Wahrheit des geoffenbarten Christenglaubens vernünftiger Weise nicht mehr zweifeln könne. Den ersten Anfangs- und Ausgangspunct für die speculative Erweisung jener Fundamental- und Centraldogmen des geoffenbarten Christenthums sucht Günther im geistigen Selbstbewußtsein des Menschen, aus dessen Aussagen und Thatsachen er den wesenhaften und substantiellen Unterschied des menschlichen Geistes vom beseelten leiblichen Organismus des Menschen folgert, so wie er weiter aus der Wesensbedingtheit des ganzen Menschen und aller anderen endlichen und erscheinenden Dinge die Urbedingtheit und das Gesetztsein derselben durch ein wesenhaftes und schöpferisch setzendes Urbedingtes (d. i. Gott) folgert. Alles Erkennen ist Wissen, und alles Seiende und Erkennende strebt zum Wissen, und zwar zunächst oder zuhöchst zum Wissen um sich selbst; die gottgesetzte ichlose Natursubstanz vermag ihr Streben nach denkender Selbsterfassung nicht durchzusetzen, und geht darum bei diesem ihrem Streben im realen Bilden und im äußeren Anschauen der aus ihrem Wesensgrunde herausgesetzten Erscheinungen auf; ihr Wissen und Erkennen ist und bleibt lediglich Erscheinungswissen. Der menschliche Geist dringt in denkender Erfassung seiner selbst zum Grundwissen vor, und unterscheidet sich in Kraft dieses seines

Grundwissens als eine von Allem außer ihm substanziell verschiedene Wesenheit; er erkennt sich ferner zufolge des ihm eigenthümlichen Lebensmodus als ein sowol von der Natur unter ihm, so wie von Gott über ihm wesenhaft verschiedenes Sein; er erkennt und erschließt endlich aus dem Gegensatze des natürlichen und göttlichen Seins zu seinem eigenen Sein und Leben den eigenthümlichen Lebensmodus der Natursubstanz sowol, wie der göttlichen Substanz, deren Lebensproceß er als die im Proceß der absoluten Selbsterfassung sich vollziehende Selbstentfaltung der göttlichen absoluten Dreieinheit erfaßt. Der dreieinige Schöpfungsmodus ist das contraponäre relative Gegenbild der göttlichen Dreieinheit, und in der denkenden Ermittelung der vielverschlungenen Wechselbeziehungen zwischen dem göttlichen Urternar und dem gegenbildlichen Schöpfungsternar erschließt sich das speculative Verständniß der metaphysischen Bestimmtheit und der gottgedachten Harmonien des Schöpfungsalls und der Menschenwelt, in welcher die in die zwei großen Hälften der Geisterwelt und der sichtbaren Naturwelt geschiedene Schöpfungswelt zur synthetischen Einheit abgeschlossen ist.

Dieser kurze Überblick der Günther'schen Lehre zeigt, daß der Urheber derselben die natürlichen Vernunfterkenntnisse des Menschen mit dem, was der Christ durch die Offenbarung weiß, in ein lebendiges Ganzes zu verschmelzen bestrebt ist, wonach sich seine Lehre specifisch unter den Seiten einer christlichen Philosophie und einer speculativen Theologie darstellt — als christliche Philosophie, soweit sie alles vernünftig Erkennbare im Lichte der christlichen Wahrheit erkannt wissen will, als theologische Speculation, soweit sie umgekehrt die geoffenbarten und kirchlich definirten Lehren in die Helle eines christlich erleuchteten Vernunfterkennens rücken will. Nach diesen beiden Seiten unterliegt sie demnach auch der Kritik, nach der ersteren Seite der philosophischen Kritik, nach der anderen Seite der theologischen. Diese letztere hat nun darauf hingewiesen, daß die Günther'sche Fassung des anthropologischen Dualismus, so wie seine Erklärung des trinitarischen Processes in Gott und seine Anschauung von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi mit den declarirten Dogmen der Kirche nicht congruent sei. Die philosophische Kritik hat zu betonen, daß die nächste Quelle dieser Incongruenz im Günther'schen Substanzbegriffe zu suchen sei. Denn auf diesen wird man wol zunächst die sachliche Abscheidung des mensch-

lichen Geistes als selbstiger Substanz vom Lebensprincipe der sinnlichen Leiblichkeit, so wie Günther's Lehre von einer Triplicirung der göttlichen Substanz zurückzuführen haben, obschon man dafürhalten möchte, daß er, indem er einen vom herkömmlichen und auch in der kirchlichen Declarirung des Trinitätsdogma festgehaltenen Substanzbegriffe verschiedenen Substanzbegriff aufstellte, nicht direct und formell gegen die kirchliche Lehrformel verstieß. Denn daß Gott seiner Wesenheit nach Einer sei, wußte und glaubte doch gewiß auch Günther; es handelt sich also darum, in welchem Verhältniß bei Günther die Begriffe von Wesenheit (essentia) und Substanz zu einander stehen, und da tritt denn allerdings das unzulässige Bestreben hervor, das Esse der Substanz in die Denkstrebung zu setzen oder mit dieser zu identificiren. Im Streben nach einem möglichst geistigen, lebendigen und concreten Substanzbegriffe übersah es Günther, auch nach möglichster Abgezogenheit desselben zu trachten; und so war es kaum zu vermeiden, daß ihm die Dreipersönlichkeit Gottes unwillkürlich und unbewußt in eine Ternirung der Einen göttlichen Essenz umschlug. Bei der im Wesen des Menschen angenommenen Zweiheit der Substanzen wurde übersehen, daß dasjenige, quod substat corpori animato, die anima oder denkfähige Seele sei, und demnach zum mindesten nicht in absolutem Sinne von einer Substanzzweiheit im Menschen gesprochen werden könne, also auch nicht von einer Substanzdreiheit im Gottmenschen. Die allgemeinen kosmologischen Anschauungen Günther's anbelangend, die sich auch in seiner Anthropologie und Christologie reflectiren, tritt zu wenig entschieden hervor, wie das der niederen Sphäre angehörige Sein durch jenes der je höheren gehalten, und so zuhöchst die Gesammtheit des in absteigender Ordnung gegliederten, im Menschen aber wieder von Unten aufwärts steigenden und in Gott zurückgehenden kosmischen Seins durch Gott gehalten und getragen sei; die Allgegenwart Gottes im Sein und Wirken der Creaturen, die uns aus den Systemen der großen älteren Theologen so großartig entgegentritt, ist bei Günther, wenigstens nach dem Geiste seines Systems und seiner Lehre im Allgemeinen zu urtheilen, völlig in den Hintergrund gedrängt, und wie es scheint, aus lauter Scheu vor Pantheismen aller Art fast absichtlich übergangen. Was nun hiedurch einer kosmischen Universalansicht der Dinge an poetischem Dufte, und an ahnungsvollen Regungen,

an welchen Schlegel's Philosophie des Lebens so reich ist, verloren geht, sucht Günther durch die kräftige Energie eines rein geistigen Denkens zu ersetzen, die uns das sinnlich Geschehene und das Geglaubte in den hellen Tag unseres inneren selbstbewußten Lebens erheben soll. Gewiß ein hohes und würdiges Streben, wenn im Enthusiasmus für das geistige Wissen nicht der specifische Charakter des menschlichen Erkennens beeinträchtiget wird, wovon später; jedenfalls kann hier zuvörderst nicht unerwähnt bleiben, daß gerade in jenem Zurückhalten und Dämpfen der geistigen Lichter und in jener ahnungsvollen Versenkung in die Tiefen des gläubigen Bewußtseins, wie wir sie bei Schlegel wahrnehmen, die Objecte der höheren gläubigen Intuition weit voller und plastischer heraustreten, als in dem Intellectualismus der Günther'schen Vernunftintuition oder Idee, wie er sie nennt. Damit hätten wir denn das Günther'sche System nach seiner Physiognomie im Allgemeinen von Seite der Gebrechen, die ihm anhaften, gezeichnet; daß damit den unläugbaren Verdiensten des hochbegabten Mannes und seiner achtbaren Freunde und Anhänger von ehedem [1]) nicht nahe getreten werden solle, wird kaum einer Versicherung bedürfen; auch kann nicht von einer einfachen Abthuung seines Lebenswerkes in Pausch und Bogen die Rede sein, sondern er hat, wie jeder Mann, der Bedeutendes leistete, darauf Anspruch, daß die semina cognitionis, die in seinem Systeme enthalten liegen, als solche erkannt und gewürdiget, und für die Zwecke der christlichen Erkenntniß fruchtbar gemacht werden. Was einem Cartesius und Malebranche, einem Bonald, einem Baader u. s. w. im Namen der geschichtlichen

---

[1]) Neben achtbaren Freunden und Vertretern der Günther'schen Sache hat es seiner Zeit auch nicht an dilettantischen Anhängern derselben gefehlt, die ihr Möglichstes thaten, die durch Günther's gereizte Herbheit schon vielfach erregte Mißstimmung zu steigern. Dieses unbescheidene Verhalten soll hier eben so wenig in Schutz genommen werden, als die Exclusivität der Schule und der Mangel an theologischer Erudition und Achtung vor theologischer Erudition, den einzelne Anhänger der Schule nur allzusehr durchblicken ließen; nur ist zu wünschen, daß von entgegengesetzter Seite her die Debatte jetzt als geschlossen erachtet, und die Polemik gegen wirklichen oder vermeintlichen Güntherianismus als müßiger Zeitvertreib fortgesetzt werde. In die Stelle der Polemik ist nunmehr die historische Kritik eingetreten, deren Functionen wesentlich anderer Natur sind.

Gerechtigkeit zugestanden wird, darf auch einem Günther und den Miturhebern seines Unternehmens nicht verweigert werden.

Zufolge der schiefen und einseitigen Stellung, welche Günther, hierin ein Sohn seiner Zeit, der älteren katholischen Schule gegenüber eingenommen hatte, konnte eine Reaction von Seite der letzteren nicht ausbleiben. Die reiffste und überlegteste der von dieser Seite ausgegangenen Widerlegungen ist jene von Jos. Kleutgen, der, von Geburt ein Deutscher, und mit deutschen Bildungszuständen vertraut, Günther's Schriften mit großer Aufmerksamkeit und Genauigkeit durcharbeitete, und in seiner „Vertheidigung der Philosophie der Vorzeit"[1]) sich über alle Puncte, in welchen die Günther'sche Lehre mit den Traditionen der alten Schule collidirte, umständlich verbreitete. Die Aufgabe, welche Kleutgen sich setzte, bestand darin, zu zeigen, daß die von Günther gegen die Lehren und Sätze der alten Schule vorgebrachten Einwendungen nicht begründet seien, nicht selten sogar auf Mißverständissen oder ungenügender Kenntniß der speculativen Scholastik beruhten; daß dagegen Günther in allen jenen Puncten, in welchen er von den speculativen Lehren und Traditionen der älteren Schule abgieng, durchgängig im Unrechte sei. Im Grunde war diese Aufgabe keine schwierige; sobald es einmal feststand, daß der anthropologische Dualismus Günther's im Principe verfehlt sei, und die mit demselben zusammenhängenden erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen auf einer, der gesammten nachcartesischen Philosophie mehr oder minder anhaftenden skeptischen Unterhölung der natürlichen menschlichen Erfahrungsgewißheit beruhten, mußte auch alles aus einem unrichtigen Anfange Abgeleitete einer durchgreifenden Sichtung bedürftig sein. Es leuchtet indeß wol von selber ein, daß eine zu polemisch-apologetischen Zwecken unternommene Besprechung eines speculativen Systems nicht eine erschöpfende Beleuchtung desselben enthalten könne, wie es sich denn in der That bei Kleutgen vornehmlich doch nur um den Gegensatz zwischen alter und neuer Schule handelt. Zu einer erschöpfenden Würdigung, die freilich nicht das Werk einer einzelnen kritischen Schrift, sondern eben nur der Geschichte selber ist, möchte doch wol gehören, daß neben der Irrung auch das relativ Wahre und relativ Berechtigte, was im Irrthum enthalten ist, gewürdiget

[1]) Münster, 1860 ff.; 2 Bde.

und an's Licht gestellt werde. Wir wollen dieß durch ein Beispiel an einem einzelnen Puncte erläutern. Kleutgen bemängelt, und zwar mit Recht, die Günther'sche Behauptung, daß der menschliche Geist sein eigenes Sein früher denke und erkenne, als jedes andere von ihm verschiedene Sein. Diese Behauptung ist, auch abgesehen von der in ihr implicite enthaltenen Hypostasirung der Geistanlage der Menschenseele, unwahr, wenn sie in absolutem Sinne verstanden wird. Die Frage ist indeß, ob diesem Satze nicht mindestens eine relative Wahrheit einwohne, indem man nämlich zwischen dem unmittelbaren, und dem philosophisch verificirten Seinsgedanken einer vom erkennenden Subjecte verschiedenen Realität unterscheidet; warum sollte es nicht auch eine speculative Sokratik geben können, welche, die ideelle Wahrheit der unbefangenen rein objectiven Anschauung der Dinge anerkennend und voraussetzend, den ideellen oder metaphysischen Gehalt der aus rein objectiver Betrachtung gezogenen Gedanken von den Dingen aus dem Verhältniß derselben zum menschlichen Denkwesen zu verstehen trachtete? Verstehe ich, was die menschliche Seele ist, so vermag ich auf Grund dessen auch zu verstehen, was im Verhältniß zu ihr alles Andere ist, was nicht Seele, sondern über ihr oder unter ihr ist; und wollte man ein solches Verstehen der Dinge aus dem Gedanken dessen, was sie im Verhältniß zum Menschen oder zur menschlichen Seele sind, das reflectirte philosophische Verständniß der Dinge nennen, so würde gegen die Idee einer vom Selbsterkennen des inneren Menschen ausgehenden Philosophie kaum etwas Erhebliches einzuwenden sein — und dieß um so weniger, wenn ein solches Verfahren keinen anderen Zweck haben sollte, als eben jenen, die der Scholastik geltenden Sätze und Wahrheiten auf umgekehrtem Wege zu erproben und zu verificiren. Allerdings ist ein solches Verfahren antiperipatetisch; wenn es aber zu dem peripatetischen Verfahren der Scholastik gleichsam nur ergänzend hinzutritt, und über die auf dem Wege des unbefangenen Erfahrungsbewußtseins der Peripatetik erzielten Resultate die Probe liefern will, so wird man es zum mindesten nicht als ein gegen die Scholastik als solche gerichtetes Unternehmen bezeichnen können. Zudem besteht das Wesen der speculativen Scholastik nicht im Peripatetismus als solchem, der im Grunde nur die der Scholastik, wie sie einst bestand, eigenthümliche Art und Methode ihres demonstrativen Beweisverfahrens ausdrückt;

das Wesen der speculativen Scholastik besteht vielmehr in der dem christlich-theologischen Interesse adäquirten Verschmelzung des Peripatetismus mit dem Platonismus, die aber, der Form nach, nicht so innig vollzogen worden ist, als es geschehen hätte müssen, wenn die speculative Scholastik mit dem Namen einer, der Form nach vollkommen durchgebildeten Philosophie belegt werden sollte. Die vollkommen durchgebildete Form der Philosophie wird überhaupt nie Sache der Schule, also nicht „scholastisch", sondern ein, für alle Zeit nur relativ erreichbares Ziel der freien Übung des Gedankens sein, die aber eine vorausgegangene gute Schulung zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat; und demnach wird denn auch das Studium der Scholastik zu keiner Zeit zu entrathen, sondern die unentbehrliche Vorbedingung einer correcten Fassung und Behandlung der Fragen und Probleme einer christlichen Philosophie sein und bleiben. Die philosophische Speculation der Neuzeit strebt zwar unter den geistig anregenden und befruchtenden Einwirkungen der neuzeitlichen Wissenschaft und Bildung an allen Puncten über den Gesichtskreis der einstmaligen scholastischen Speculation hinaus, und ist darauf angewiesen, sich zu den großen und fortwährend sich noch mehrenden Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturkunde, Sprach- und Geschichtskunde in ein positives Verhältniß zu setzen, welches nicht ohne Rückwirkung auf die Form und Fassung der Lehren und Sätze der alten Schule bleiben kann; aber sie hat sich in allen Schritten, die sie über die alte Schule hinaus thut, an den erprobten Sätzen und Wahrheiten der letzteren zu orientiren, da es sich in erster Linie nicht darum handelt, etwas Neues, sondern etwas Wahres zu sagen, und die nie veraltenden Wahrheiten der Vergangenheit durch das Fortschreiten der philosophischen Bildung nicht abrogirt werden, sondern sich verjüngen sollen.

§. 854.

Zu jenen alten Wahrheiten, deren unveräußerliche Geltung von jeder weiter nachfolgenden Entwickelung der christlichen Wissenschaft vorausgesetzt werden muß, gehört die Unterscheidung zwischen den sogenannten natürlichen und den übernatürlichen Religionswahrheiten des geoffenbarten Christenglaubens, die indeß so unlöslich mit einander verknüpft sind, daß die ersteren nur im Zusam-

menhange mit letzteren in ihr volles Verständniß erhoben werden können, so wie umgekehrt letztere, obschon in ihren tiefsten Gründen für eine menschliche Intelligenz nicht erschöpfbar, deßungeachtet auch dem menschlichen Vernunftdenken oder idealem Erkennen faßbare Seiten darbieten, wodurch sie eben gleich ersteren, und im Zuhammenhange mit ihnen, Gegenstand einer speculativen Erkenntniß werden. Hieraus geht nun schon hervor, daß man unter speculativem Erkennen sich etwas von dem strengen Demonstriren Verschiedenes zu denken habe. Als demonstrirbare Wahrheiten im strengen Sinne des Wortes gelten die sogenanten praeambula fidei: die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, das Dasein und die unbegränzte Vollkommenheit Gottes, die Erschaffung, Erhaltung und Regierung aller Dinge durch Gott, die Wahrheit aller Fundamentalgebote der sittlichen Ordnung des zeitlichen Menschendaseins. Übernatürliche Wahrheiten, auf welche die menschliche Vernunft aus sich entweder gar nicht kommen würde, oder von deren Gewißheit sich die Vernunft wenigstens durch sich selber niemals zu überzeugen im Stande sein würde, sind die Dreieinigkeit, die Menschwerdung Gottes, das Heils- und Erlösungswerk Christi, mit allen seinen göttlichen Thaten und Veranstaltungen zur Umschaffung und Erneuerung, Heiligung und Beseligung der Menschen. Wie enge jedoch beide Classen von Wahrheiten mit einander verbunden sind, geht schon aus dem Zusammenhange der christlichen Gnaden- und Erlösungslehre mit der Lehre von der göttlichen Weltregierung hervor. Die Lehre von der göttlichen Weltregierung ist unbestritten eine natürliche Religionswahrheit; soll man sich aber verdeutlichen, wie Gott die aus freien Vernunftwesen constituirte moralische Welt und Ordnung regiere, so wird man unabweislich auf den Begriff der Gnade, als desjenigen Mittels hingeführt, durch welches Gott die sittlich freien Menschen zu den von ihm gewollten Handlungen veranlaßt, um die durch die menschliche Willkür und Fehlbarkeit möglicher Weise störbaren Absichten seiner Weltleitung sicher zu verwirklichen und die seit ewig vorausgedachten und vorausbestimmten Enderfolge derselben mit unfehlbarer Gewißheit herbeizuführen. Ihren organischen Abschluß und Gipfelpunct findet aber die Lehre von der göttlichen Weltregierung in der christlichen Incarnations- und Erlösungslehre, die nebstdem als Lehre von einer zweiten geistigen Wiederschaffung auch in einer

organischen Relation zu der Lehre von der ersten Schöpfung steht, und so den an sich lückenhaften und nach allen Seiten einer Ergänzung und näheren Bestimmung bedürftigen natürlichen Religionsbegriff erst voll macht und in der wünschenswerthen Weise vervollständiget. In der That ist der Begriff einer reinen Naturreligion d. i. eines ausschließlich auf die sogenannten rein natürlichen Wahrheiten der Religion beschränkten Religionsbekenntnisses eine bloße Abstraction, deren Inhalt sich mit keiner der historischen Religionen deckt, indem diese sämmtlich entweder mehr oder weniger enthalten, als im Begriffe der reinen Naturreligion liegt, und eben hiedurch in der einen oder anderen Weise, d. h. einerseits durch die in ihnen nachklingenden Verheißungen des christlichen Heiles, andererseits durch die an ihnen hervortretende Verdunkelung des natürlichen Religionsbewußtseins der Menschheit sich zu Hinweisungen auf das Christenthum und zu Postulationen desselben als der absoluten und vollkommensten Religion oder Weltreligion gestalten. Und wie der Begriff einer reinen Naturreligion, so ist auch jener der reinen, gnadenlosen Natürlichkeit des Menschen eine bloße Abstraction, die zu gewissen theologischen Zwecken dienlich und nützlich ist, vergleichbar einer imaginären geraden Linie, die dem Mathematiker zur näheren und genaueren Bestimmung der Beugungen einer Curve dient, die vielleicht an einem oder mehreren ihrer Puncte, vielleicht auch in keinem derselben mit jener imaginären Geraden zusammenfällt und jedenfalls als Ganze eine durchaus andere als jene Gerade ist. Der thatsächliche wirkliche Mensch im Stande der gefallenen Natur mit seinem moralischen Elende und allen sonstigen Nöthen seines sterblichen Zeitdaseins ist durch sich selber ein lebendiges Postulat des christlichen Heiles, und die Reflexion auf den Stand der gefallenen Natur die dem natürlichen Vernunftdenken sich nahelegende Überleitung vom Boden der reinen Naturreligion auf jenen der historisch gegebenen Offenbarungsreligion.

Die Mysterien des geoffenbarten Glaubens sind von Seite ihrer speculativen Erkennbarkeit gefaßt ein spezieller Gegenstand der spezifisch-theologischen Speculation oder speculativen Dogmatik, die sich von der christlichen Religionsphilosophie dadurch unterscheidet, daß sie die mysteriösen Wahrheiten des christlichen Offenbarungsglaubens an sich und nach ihrem Zusammenhange unter sich betrachtet, während die christliche Religionsphilosophie als Philosophie

das in den Kreis der rationellen Vernunftforschung und religiösen Erfahrung Fallende, nämlich das auf dem Wege anthropologischer Forschung und Analyse zu erweisende Bedürfniß des christlichen Heiles und den Reflex seiner Wirkungen im menschlichen Denken, Fühlen und Leben des Menschen, des Einzelnen sowol wie der Gesammtheit, nachzuweisen hat. Die geschichtliche Thatsächlichkeit der christlichen Heilsoffenbarung nachzuweisen ist Aufgabe und Inhalt der christlichen Apologetik, die als rationelle Doctrin gleich der Religionsphilosophie wesentlich eine philosophische Disciplin ist. Treten diese beiden Disciplinen als philosophische Disciplinen der speculativen Dogmatik als spezifisch-theologischer Disciplin gegenüber, so berührt sich dieselbe wieder mit der Philosophie in Fragen der Metaphysik und Kosmologie, und läßt in diese philosophischen Disciplinen das Licht der christlichen Wahrheit fallen, so daß neben der ausschließlich auf dem Boden der reinen Vernunftforschung stehenden Metaphysik und Kosmologie allerdings auch von einer spezifisch-christlichen Metaphysik und Kosmologie die Rede sein kann, und die Vollendung dieser Disciplinen in der Wechseldurchdringung des rationellen und christlichen Elementes, so weit letzteres eben Gegenstand der speculativen Erkenntniß ist, bestehen wird. Die sogenannten rationellen Vorbegriffe und Grundbegriffe der Metaphysik und Kosmologie werden demnach für sich allein nicht mehr bedeuten, als den Grund und Anfang der im Lichte der christlichen Wahrheit zu vollendenden genannten philosophischen Disciplinen.

Die Grund- und Hauptlehren der speculativen Dogmatik sind in jüngster Zeit von Dr. Scheeben ausführlich und in systematischem Zusammenhange dargestellt worden [1]). Die Reihenfolge der Materien ist folgende: Vom Mysterium im Allgemeinen, vom Mysterium in den kirchlich-dogmatischen Lehren über die Trinität, Gnade des menschlichen Urzustandes, Sünde und Erbsünde, Incarnation, Eucharistie, Kirche und Sacramente, Rechtfertigung, letzte Dinge, Vorherbestimmung. Das Schlußcapitel enthält allgemeine Betrachtungen über das Wesen der Theologie als Wissenschaft von den Mysterien des christlichen Glaubens. Vom Wesen der Theologie in

[1]) Die Mysterien des Christenthums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspective dargestellt. Freiburg, 1865.

ihrem Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften rein menschlichen Ursprunges stellt der Verfasser einen würdigen, und der Idee der Sache gemäßen Begriff auf; die Theologie ist die Königin der Wissenschaften, ein geistiges Nachbild der in Christus geoffenbarten menschgewordenen Weisheit Gottes. Auch das Verhältniß der natürlichen Vernunft zum Glauben als praeambula und pedisequa fidei ist richtig und wahr bestimmt, oder vielmehr auf den einzig möglichen Ausdruck gebracht; die Härten und Anstößigkeiten, die sich einer einseitigen Deutung des Satzes: Philosophiam esse ancillam theologiae, anhängen könnten, sind mit Tact und Umsicht beseitiget, die Rohheit der Erniedrigung der menschlichen Wissenschaft zu einem Knechtsverhältniß wird nachdrucksvoll gerügt und abgewiesen, die Herrschaft des Glaubens im Gebiete der natürlichen Erkenntniß auf eine bloße Schutzherrschaft zur Aufrechthaltung und Förderung der natürlichen Freiheit der Vernunft beschränkt. Die Theologie faßt er als eine aus der Vermählung der natürlichen Vernunft mit der in Christus geoffenbarten göttlichen Weisheit entsprungene Wissenschaft, um welche sich, wie wir hinzufügen möchten, sofern nicht bloß von einer christlichen Theologie, sondern von einer christlichen Wissenschaft im Allgemeinen die Rede sein soll, ein Kreis von nicht theologischen philosophischen Idealdisciplinen gliedern muß, welche, jede auf ihre Art und nach ihrem Verhältniß zur Theologie, mittelbar an dem aus der Offenbarungswahrheit strahlenden Lichte Antheil haben und in demselben sich sonnen müssen. Ist in Christus dem Geschlechte der sterblichen Zeitmenschen das Licht der göttlichen Wahrheitssonne aufgegangen, so wird dieses Licht sich über alle Sphären und Gebiete des menschlichen Erkennens und Wissens ausgegossen haben, und werden jene mannigfachen und verschiedenen Grundideen, in welchen die besonderen Wissensfächer sich zu tiefst begründen, und in welchen sie gleichsam centriren, als eben so viele Centra geistiger Lichtschöpfungen anzusehen sein, die im Umkreise der höchsten und geistigsten aller Lichtschöpfungen im Gebiete des Wissens d. h. im Umkreise der christlichen Gotteswissenschaft aus dem durch alle Wissensgebiete hinfluthenden Lichtäther der christlichen Gotteswahrheit sich herauszubilden bestrebt sind. Und wie die christliche Gotteswissenschaft als Wissenschaft selber in einem, wenn auch ihrer stetigen Natur zufolge, langsameren Processe ideeller Evolution begriffen ist, so

ist auch das ganze Weltsystem geistiger Lichtschöpfungen, die im Umkreise jener ersten und höchsten Wissenschaft sich bilden, in einem steten Evolutionsprocesse begriffen, welcher in der stets distincteren Gliederung und Durchbildung der bereits bestehenden Wissenssphären, theils in der Entstehung neuer Sphären und in dem gleichsam blitzartigen Aufleuchten neuer Lichtcentra, die alle wieder neue organische Processe und Gestaltungen nach sich ziehen, verläuft. Wir haben in neuerer Zeit eine Kunstphilosophie, Sprachphilosophie, Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Rechtsphilosophie entstehen gesehen als philosophische Disciplinen, deren jede in der ihr eigenthümlichen Idee, in der speculativen Idee des Schönen und der Kunst, in der Idee des Wortes und der Sprache, in der Idee der Natur u. s. w. centrirt; selbst an eine Philosophie der Mathematik ist schon gedacht worden, und es ist in der Gegenwart nicht abzusehen, welche Evolutionen des philosophischen Denkens bei der von Jahrhundert zu Jahrhundert wachsenden Fülle des empirischen Erkenntnißstoffes in der geistigen Geschichte der Menschheit noch bevorstehen mögen. Wenn aber nach den Worten des Weltapostels Alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo instaurirt werden soll, so muß auch alles weltliche Erkennen in das Reich Christi eingeführt werden, und im Lichte des christlichen Gedankens seine höchste Klärung, und tiefste Vermittelung in sich selber finden. Die Verchristlichung alles weltlichen Erkennens kann jedoch nicht darin bestehen, daß die Sätze der christlichen Theologie in die weltlichen Wissensgebiete hinübergetragen werden, sondern vollzieht sich dadurch, daß sie vom Lichte, das aus den Wahrheiten des christlichen Glaubens strahlt, durchdrungen werden; jene Wahrheiten selbst aber bilden unter sich ein geschlossenes Ganzes, und constituiren ein von allen Sphären und Disciplinen des menschlichen Wissens verschiedenes Wissensgebiet, das keine Vermengung mit einem anderen Gebiete duldet. Das Licht, welches aus diesem Gebiete in alle übrigen Wissenssphären leuchten soll, erzeugt sich aus der speculativen Durchdringung der theologischen Wahrheit, daher die Pflege der speculativen Theologie eine Haupt- und Grundbedingung der Wiederherstellung und Förderung eines lebendigen Contactes der Theologie mit allen übrigen Wissenschaften ist.

Sehen wir schließlich, was unser Verfasser für die Förderung der speculativen Theologie zu leisten sich bemühte. Er beschränkt

seine Aufgabe auf das Gebiet der Dogmatik; die kirchliche Ethik und Rechtswissenschaft sind demnach vom Kreise seiner Untersuchung ausgeschlossen. Innerhalb dieses Kreises, den er sich gezogen hat, beschränkt sich seine Aufgabe auf die Beleuchtung des mysteriösen Charakters und Gehaltes der supranaturalen Wahrheiten des christlichen Glaubens; demnach liegen auch die sogenannten natürlichen Religionswahrheiten außer dem Bereiche seiner speculativen Forschung. Demzufolge hatte er nicht Anlaß, nach dem Mysterium zu fragen, welches auch in den natürlichen Religionswahrheiten, und überhaupt in der Idee der Religion als solcher, sofern sie die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen ausdrückt, enthalten liegt. Indeß führt ihn seine christologische Idee wenigstens auf einige bezeichnende Andeutungen bezüglich dieses Punctes; wie er im Vorworte seiner Schrift bekennt, hat neben Thomas Aquinas auch Thomassin auf die Haltung seines Buches Einfluß genommen, und in Thomassin's Sinne faßt er denn auch die Incarnation als den vom Factum der Sünde wenigstens relativ unabhängigen Vollzug einer höchsten und abschließenden Einigung alles Geschaffenen mit dem Schöpfer auf. Die Consequenz dessen ist, daß das Christenthum die Vollendung aller Religion, auch unabhängig vom Erlösungszwecke, sei, obschon in letzterem, zufolge des Menschenfalles, der Schwerpunct der christlichen Heilslehre ruht, indem die Gottesoffenbarung durch den Logos zufolge des Menschenfalles wesentlich zu einem restitutiven Handeln geworden ist. Sofern nun Scheeben in der Incarnation des Logos die Realisirung einer vom Erlösungszwecke relativ unabhängigen Idee erkennt, hat er das Wesen und die Bedeutung einer christlichen Idealphilosophie wenigstens im Principe anerkannt [1]), und der intuitiven Vernunftanschauung, aus deren Apprehensionen das idealphilosophische Erkennen urspringt, auch das Gebiet der Glaubenswelt geöffnet, jedoch mit dem Bedinge, daß die Vernunft das Suprarationale nicht als Rationales

[1]) Einzig von diesem Gesichtspuncte aus nehmen wir hier von Scheeben's christologischer Idee Act; unser eigenes Verhältniß zu derselben bleibt hier außer Frage, wie wir denn überhaupt in dieser unserer Arbeit uns ganz nur auf den geschichtlich referirenden Standpunct beschränken, und unsere gelegentlichen Andeutungen über Weiterbildung der christlich-philosophischen Erkenntniß nur beziehungsweise, d. h. mit Rücksicht auf die von uns besprochenen Leistungen zu verstehen sind.

und Rational-Nothwendiges zu fassen sich vermesse. In der That geht der Bereich des Rational-Nothwendigen nicht über das Gebiet des Natürlichen hinaus, dessen rationale Bestimmtheit im Lichte der gottgeschaffenen Vernunft erkannt wird, und an welchem neben seiner natürlichen Bestimmtheit auch sein Gesetztsein durch Gott und seine absolute Dependenz von Gott als dem es Haltenden und Tragenden als rational-nothwendige Bestimmtheit erkannt werden muß. Wie aber dem Menschen das Verständniß der natürlichen Ordnung der Dinge in der physischen Welt sowol, wie in der moralischen, im Lichte einer Idee aufgeht, die im menschlichen Geiste in der Betrachtung und Erforschung der Dinge aufwacht, so verdeutlichet sich auch im Gedanken eines göttlichen Urhebers der Dinge, auf welchen die forschende Vernunft durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache hingeführt wird, eine im Menschen selber potentiell gelegene Idee von Gott, deren wie immer geartetes Vorhandensein im Menschen die conditio sine qua non einer stricten Erweisbarkeit der Existenz Gottes ist, so wie es, zufolge der Unzertrennlichkeit von Esse und Essentia in Gott, weiter auch gewiß ist, daß die Erweisung des Daseins Gottes erst mit dem Erweise vollendet ist, der als existirend zu erweisende Gott existire als jenes Vollkommenste, als welches er gedacht werden muß, auf daß er als Gott gedacht werde. Diese Idee des Vollkommensten gehört aber dem menschlichen Geiste an, und alle Wege, auf welchen sich das menschliche Denken das Dasein Gottes zur rationellen Gewißheit zu bringen sucht, sind nach dieser Seite betrachtet nichts Anderes, als bestimmtere Gestaltungen der ursprünglich völlig gestaltlosen Idee des Vollkommensten, die übrigens zu ihrer bestimmtesten und concretesten Gestalt dadurch gelangt, daß sie zu der vollkommen entwickelten Idee vom Menschen in Beziehung gesetzt wird, der als organisches Schlußglied der Schöpfung und als Herr und König der sichtbaren Schöpfung das geschöpflich bedingte Ebenbild und Gegenbild der göttlichen Absolutheit ist. Da jedoch das Absolute als solches in seiner Unbegränztheit sich jeder geschöpflichen Comprehension entzieht, so ist und bleibt die Gottheit als solche das absolute Mysterium, das nur ihr selber offenbar sein kann und in der vollkommensten, geistigsten Weise offenbar sein muß, nach Außen aber sich in der, dem creatürlichen Wesen und Erkennen contemperirten Weise offenbaren wird. Ist nun der

Mensch seiner Idee nach das realisirte geschöpfliche Ebenbild und Gegenbild Gottes, so wird die Selbstmanifestation Gottes nach Außen die menschliche Urform in sich aufgehoben tragen, und so kommt es auf dem Wege der ideellen Vernunftauffassung des Gottesgedankens allgemach zu Anschauungen, wie sie der alexandrinischen Religionsphilosophie zu Grunde liegen, welche den idealphilosophischen Unterbau der speculativen Dogmatik abgibt, und wol auch für die Zukunft in einer organischen Gliederung der zunächst um die in Scheeben's Sinne aufgefaßte speculative Dogmatik sich lagernden philosophisch-theologischen Disciplinen an die Stelle der nunmehr veralteten, sogenannten natürlichen Theologie zu treten hat. Wer die verkümmerte Gestalt der letzteren in den katholischen Handbüchern der Philosophie aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kennt, wird sich nicht verhehlen, daß diese Disciplin in der neueren idealphilosophischen Bildung eben so gut zu existiren aufgehört hat, wie das sogenannte Naturrecht und die sogenannte natürliche Moral, an deren Stelle in der Gegenwart die christliche Rechtsphilosophie und christliche Moralphilosophie getreten sind; dieser Änderung analog wird an die Stelle der sogenannten natürlichen Theologie die christliche Religionsphilosophie treten, was aber im Inhalte derselben nicht aufgeht, in einer christlich-rationalen Kosmologie und Theodicee seine Stelle finden. Dahin gehören die in der natürlichen Theologie älteren Stiles abgehandelten Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, oder überhaupt von den Actionen Gottes ad extra, welche in der Religionsphilosophie vorausgesetzt werden, da letztere nicht das Thun Gottes, sondern die auf Grund jener dreifachen göttlichen Wirksamkeit sich entwickelnden Beziehungen des Menschen zu Gott zum Gegenstande und Inhalte hat, und schließlich in eine Philosophie der Offenbarung ausläuft, wie wir dieß bei Drey und Staudenmaier sahen. Bei dieser idealphilosophischen Behandlung der natürlichen und der geoffenbarten Religionserkenntniß wird neben der alten grundhaften Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten auch die von Drey betonte Thatsache in ihr Recht treten, daß wie die übernatürlichen Wahrheiten, obwol in ihrem eigentlichsten Wesen suprarational, doch auch eine dem rationalen Erkennen zugängliche Seite darbieten, so umgekehrt die sogenannten natürlichen Religionswahrheiten, obwol ihrem Wesen nach rational, doch auch

ihre mysteriöse Seite haben, die in dem Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen nirgends fehlen kann.

Wir haben hier diejenigen Disciplinen bezeichnet, welche sich im Umkreise der in Scheeben's Sinne gefaßten speculativen Dogmatik herauszugliedern haben, um die Vermittelung zwischen der Theologie als scientia sacra und den profanen Wissenschaften auf neuzeitlichem Fuße herzustellen. Den der scientia sacra eigenthümlichen speculativen Gehalt hat Scheeben aus der Idee der Beziehung des Menschen zu seinem absoluten übernatürlichen Ziele zu deduciren gesucht, und wie in der Incarnationslehre, so auch in den übrigen Lehrstücken (z. B. vom Urzustande, von den Sacramenten) in die Tiefen einer kosmosophischen und anthroposophischen Mystik gesenkt, die nach unserem Dafürhalten ihre volle Berechtigung hat, und dem über der Idealphilosophie hinausliegenden höheren Gebiet der reinen Glaubenswelt angehört, in welcher der Mensch zwar nicht zu denken und zu philosophiren aufhören kann, wo aber sein Denken ganz und gar in die Lichtfäden eines Gewebes höherer Art hineingesponnen wird, das ein göttlicher Werkmeister im Denkleben der christlich glaubenden Seele auswirkt, daher denn hier das Gebiet der über der rational verfahrenden Schultheologie hinausliegenden Mystik beginnt. Wie viel aus dieser in die systematische Theologie, speziell in die speculative Dogmatik hinübergenommen werden könne, muß ein richtiger Tact an die Hand geben; das Gleiche gilt in Bezug auf die Vertiefung der kirchlichen Moraltheologie in den Überlieferungen der ascetisch-contemplativen Mystik.

Zwölftes Buch.

Der Kampf der christlichen Gläubigkeit wider den theologischen Rationalismus auf dem Felde der biblischen Kritik. Zusammenhang der biblischen Wissenschaft und Kritik mit dem Gesammtstande der neuzeitlichen Bildung und gelehrten Forschung; Verhältniß der christlichen Theologie zu den Ergebnissen der neuzeitlichen Naturkunde, Sprach- und Geschichtsforschung, Versuche einer tieferen Begründung und sachgemäßen Erweiterung der christlich-theologischen Forschung auf dem Grunde des neuzeitlichen Bildungslebens.

§. 855.

Wir stehen nunmehr vor der Schlußaufgabe unserer Arbeit, das Verhältniß der christlich-kirchlichen Schriftkunde und Schriftforschung zum neuzeitlichen Bildungsleben und zum heutigen Entwickelungsstande der neuzeitlichen Wissenschaft zu beleuchten, deren Bestrebungen, wie es in der Natur der Sache liegt, so vielfach, und auf allen Gebieten der gelehrten Forschung in der einen oder anderen Weise mit dem Bibelglauben und mit der Auctorität der Bibel sich zurechtzusetzen haben. Diese Zurechtsetzung ist aber, soweit es sich nicht einfach um gläubige Unterwerfung unter das An-

sehen der Schrift, sondern um eine wissenschaftliche Vermittelung der Ergebnisse der profanen Wissenschaften mit dem Bibelglauben handelt, nur unter der Voraussetzung denkbar, daß es eine, nach dem Stande ihrer Entwickelung den Anforderungen des wissenschaftlichen Zeitlebens entsprechende biblische Wissenschaft gebe, eine Wissenschaft nämlich, welche nicht nur dem Schriftforscher die nöthigen und unentbehrlichen Mittel zum grammatisch-philologischen, historischen und theologischen Verständniß der Schrift darbietet, sondern ihn zugleich auch in den Stand setzt, auf die Fragen zu antworten, die vom Standpuncte des entwickelten wissenschaftlichen Zeitbewußtseins an ihn herantreten, und ihm eine Rechenschaft über die Haltbarkeit der Wahrheit und der Göttlichkeit der Bibel gegenüber dem Stande der allgemeinen geistigen Weltentwickelung abfordern. Die Schaffung einer solchen Wissenschaft setzt nun die vielseitigsten Orientirungen in allen Zweigen und Gebieten der gelehrten Forschung voraus, und die Ausbildung derselben dehnt sich im Hinblicke auf das stets sich erweiternde Gebiet der Naturkunde, Sprach- und Geschichtsforschung in eine schwer zu begränzende Weite aus; daher die biblische Wissenschaft nach dieser Seite aufgefaßt geradezu als eine unvollendbare, und gleich der weltlichen Philologie als eine in steter Erweiterung und fortschreitender Durchbildung begriffene Wissenschaft bezeichnet werden muß. Als theologische Wissenschaft muß sie jedoch innerlich in sich selber consolidirt sein, und zu jeder Zeit so viel bieten, als zu einer, dem Bildungsstande und Bedürfniß der Zeit entsprechenden Ausrüstung für den theologisch-wissenschaftlichen Gebrauch der Bibel nöthig ist. Nach dieser Seite ist auch bisher das Meiste, und man kann wol sagen, ausreichend viel geschehen, angefangen von den Zeiten der Kirchenväter, von Origenes und Hieronymus, Augustinus und Tychonius bis herab zu Nikolaus von Lyra und Erasmus, und seitdem wieder weiter, vom Reformationsjahrhundert angefangen bis in unsere Zeit, in dieser letzteren Epoche unter wetteifernder Concurrenz der Katholiken und Protestanten, die im Reformationszeitalter, und so lange und so weit es sich um die dogmatische und theologische Auslegung der Bibel handelte, sichtlich den Katholiken nachstanden, im letzten Jahrhundert aber in Bezug auf das grammatisch-philologische und kritisch-historische Verständniß der Schrift eine Strebsamkeit entwickelten, durch welche sie den Katholiken weit voraneilten,

in nicht wenigen Beziehungen sogar förmlich zu Lehrmeistern für die Katholiken geworden sind. Diese Thatsache darf um so weniger verschwiegen werden, je gewisser es ist, daß alle Besserung mit der richtigen Selbsterkenntniß anfängt; sie muß insbesondere heute zu Tage betont werden, sofern es sich darum handelt, daß neben der kirchlichen Reaction gegen die Auswüchse und Irrungen des neuzeitlichen wissenschaftlichen Bildungsstrebens nicht die reellen und wirklichen Ergebnisse desselben übersehen oder ungeachtet und ungeehrt bei Seite gesetzt werden, und daß auf den kirchlichen Eifer nicht der gerechte Vorwurf des Bildungshasses, der Denkscheu und der Abneigung gegen eine ernste, methodische Wissenschaftlichkeit zurückfalle. Zudem erobern die Katholiken durch eine eifrigere Befreundung mit der biblischen Wissenschaft nur jene Stellung zurück, welche sie auf dem Gebiete der Bibelkunde früher eingenommen hatten, ehe sie von den Protestanten überholt wurden; was ein Santes Pagninus und Sixtus Senensis für das 16te Jahrhundert leisteten, muß durch Arbeiten ersetzt und überboten werden, welche für die Verhältnisse der Gegenwart von gleicher Geltung und Bedeutung sind.

Die theologische Bibelwissenschaft scheidet sich in einen hermeneutischen und in einen kritischen Theil; der hermeneutische Theil derselben gelangte eher zu einer umfassenden Ausbildung, freilich nicht im Sinne einer Fachdisciplin, sondern mit Beziehung auf die Strebungen eines tieferen Glaubenssinnes und auf die Zwecke der kirchlich-theologischen Dogmatik; daneben machte sich auch zu wiederholten Malen der Wunsch und das Bestreben geltend, dem literalen Sinne der Schrift durch die Benützung der Hilfsmittel einer rationellen Exegese in umfassender Weise gerecht zu werden, ohne daß es jedoch zu einer durchgreifenden innerlichen Vermittelung beider Auslegungsarten, der kirchlich-gläubigen und der sprachlich-rationellen, gekommen wäre. Einen ersten Versuch hiezu machte der gelehrte Mauriner Joh. Martianay [1]), ohne jedoch über gewisse allgemeine Grundsätze, in welchen er die einzige und aus-

---

[1]) Traité methodique, ou manière d'expliquer l'ecriture par le secours de trois syntaxes, la propre, la figurée et l'harmonique. Paris, 1704. — Methode sacrée, pour apprendre et expliquer l'ecriture sainte par l'ecriture même. Paris, 1716.

schließliche Berechtigung der katholischen Schriftauslegung als der wahrhaft gläubigen und zugleich wahrhaft rationellen zu erweisen suchte, hinauszukommen. Es liegt außerhalb des Planes unserer Arbeit, der weiteren Entwickelung der biblischen Hermeneutik als theologischer Fachdisciplin zu folgen, die in Bezug auf das von Martianay betonte rationelle Element jedenfalls durch die Ernesti'sche Schule um einen Schritt weiter gebracht wurde, obwol diese Fortbildung bei gleichzeitiger Isolirung der biblischen Sprachkunde von dem die Bibel beseelenden göttlichen Lebensgeiste zu Einseitigkeiten und Verirrungen führen mußte, welche nicht nur im Protestantismus, sondern auch unter den von protestantischem Einflusse beherrschten katholischen Exegeten und Hermeneutikern in auffälliger Weise zu Tage traten; wir haben Oben (§. 824) angedeutet, auf welchem Wege die tiefere Vermittelung zwischen dem rationellen und gläubig-tiefen Elemente der Schriftforschung und Schriftauslegung gefunden, und in welcher Weise sie vollzogen wurde. Sofern die hierauf gerichteten Bemühungen mit der allgemeinen Entwickelungsgeschichte der neuzeitlichen Theologie und Bibelwissenschaft zusammenhängen, werden wir auf dieselben im weiteren Verlaufe noch ausführlicher zurückkommen; vorerst aber wenden wir uns der Geschichte der biblischen Kritik zu, auf deren neuzeitliche Entwickelung sich die gesammte Bibelwissenschaft nach dem heutigen Stande ihrer Ausbildung und Entwickelung stützt, so zwar, daß auch die Geschichte der Schrifterklärung, und der Schriftkunde im Allgemeinen, wenigstens zum Theile in der Geschichte der biblischen Kritik aufgeht.

§. 856.

Der Vater der neueren biblischen Kritik ist der französische Oratorianer Richard Simon († 1712), in dessen unruhig bewegten Lebensläufen sich der Conflict der philologisch-kritischen Erudition mit dem unkritischen Genügen am Alten und Herkömmlichen auf eine für den geschichtlichen Betrachter peinliche Weise abspiegelt; es muß indeß zur Steuer der Wahrheit bemerkt werden, daß nicht die Vertreter des kirchlich-gläubigen Dogmatismus als solchen, sondern neben den Jansenisten einige gesinnungslose Neider und Menschen von beschränkten Einsichten die Hauptverfolger Simon's waren. Allerdings

gerieth er durch seine etwas einseitige Vorliebe für die altkirchlichen Schriftausleger der antiochenischen Schule in eine schiefe Stellung gegenüber der kirchlich-dogmatischen Lehrtradition [1]); diese Vorliebe hieng mit seiner ganzen kritisch-philologischen Richtung und Bildung zusammen, und führte ihn zum Theile wol deßhalb irre, weil es ihm bei dem damaligen Stande der biblischen Wissenschaft an denjenigen Orientirungen fehlte, die geeignet gewesen wären, ihn gegen Fehlgriffe und Einseitigkeiten zu schützen. Wie eifrig er übrigens bemüht war, der katholischen Sache zu dienen, beweisen die vielen Fehden, die er, eben um seiner bibelkritischen Grundsätze und Arbeiten willen, mit verschiedenen protestantischen Gelehrten der gläubigen, wie der freisinnigen Richtung (Clericus) zu bestehen hatte. Wir werden auf diese Streitigkeiten später zurückkommen. Die zwei Hauptwerke Simon's sind seine kritischen Geschichten des Alten und des Neuen Testamentes, deren erstere a. 1678, die letztere a. 1689 zum ersten Male erschien. Unter „kritischer Geschichte" der Bibel verstand Simon Geschichte des Textes, der Versionen und der Auslegungen, also überhaupt pragmatische Darstellung jener geschichtlichen Fata, welchen die Bibel als Object des kirchlichen und gelehrten Gebrauches unterworfen sein konnte und wirklich unterworfen war; die aus der pragmatischen Darstellung der Schicksale der Bibel sich ergebenden Schlüsse sollten einerseits die Rechtmäßigkeit und Angemessenheit des von der Kirche im Verhältniß zur Bibel eingenommenen Standpunctes darthun, andererseits nützliche Fingerzeige und Winke in Ansehung eines richtigen und sachgemäßen theologischen Gebrauches des Schriftwortes ertheilen.

Beginnen wir zuerst mit Simon's Arbeiten über das Neue Testament, an welche wir sofort auch die weitere geschichtliche Entwickelung der neutestamentlichen Kritik anknüpfen wollen, um den Gesammtverlauf derselben in einem ununterbrochenen Zusammenhange zu überblicken. Simon eröffnete seine Untersuchungen über das Neue Testament mit einer kritischen Geschichte des neutestamentlichen Textes [2]), unter welcher er eine mit den Mitteln historisch-

---

[1]) Vgl. hierüber Oben §. 789 u. Bd. IV, S. 717 ff.

[2]) Hist. crit. du texte du N. T., où l'on établit la vérité des actes, sur les quels la religion chretienne est fondée. Rotterdam, 1689.

kritischer Untersuchung zu effectuirende Orientirung über die Beschaffenheit des ächten und ursprünglichen Textes der heiligen Bücher, so wie über die Mittel, zur Kenntniß desselben zu gelangen, versteht. Das Erste, was Simon im Gegensatze zu den Protestanten feststellt, ist, daß die Kirchenväter sich in ihren Streitigkeiten mit den Ketzern nicht auf die Urschriften des heiligen Textes, sondern auf die durch die kirchliche Tradition beglaubigten Abschriften stützten und beriefen. Matthäus hatte sein Evangelium aramäisch geschrieben, der Kirche ist bloß die griechische Übersetzung desselben verblieben; für die Authenticität des in derselben uns erhaltenen Textes bietet uns einzig das Zeugniß der Kirche ausreichende Bürgschaft. Das Evangelium des Marcus darf man nicht mit Augustinus für einen bloßen Auszug aus Matthäus halten; eine solche Ansicht würde bedenkliche Folgerungen gegen die Authenticität des uns überlieferten Matthäusevangeliums zulassen; die Ansicht des Baronius, daß Marcus ursprünglich lateinisch geschrieben habe, hat das gesammte Alterthum gegen sich. Das Evangelium Lucä gibt Simon Anlaß, eine doppelte Wahrnehmung zu erhärten; erstlich, daß der unverstümmelte und correcte Text des von Marcion verstümmelten und verderbten Evangeliums uns nur durch die Kirche erhalten werden konnte und wirklich erhalten worden ist; weiter aber, daß auch die Rechtgläubigen hin und wieder aus Mißverstand oder Verlegenheit Änderungen am evangelischen Texte sich erlaubten, und hier war es abermals die Obsorge der Kirche, durch die der richtige Text restituirt wurde. Dasselbe gilt von Mark. 16, 9—20 und Joh. 7, 53—8, 11., und Sixtus von Siena, welchem Baronius nachschrieb, that Unrecht, die Angabe des Hieronymus über die Auslassung der ersteren Stelle in fast sämmtlichen griechischen Handschriften für eine voreilige und auf Vermengung ungleichartiger Dinge beruhende Angabe zu bezeichnen. Eben so ungenügend rechtfertiget Sixtus die Echtheit von Joh. 7, 53 ff.; genauer verfährt Maldonat, der die Schwierigkeiten der in vielen alten griechischen Handschriften weggelassenen Erzählung von der Ehebrecherin wirklich erklärt, indeß über die von ihm gebrauchten und verglichenen Handschriften sich nur allgemein äußert. Demgemäß fühlt sich Simon aufgefordert, diesen Punct einläßlicher zu beleuchten, und auf Grund seiner kritischen Vergleichungen und Combinationen die Echtheit der betreffenden Stelle zu erhärten.

Diese kritischen Vergleichungen waren nun eine der Hauptaufgaben, welche sich Simon stellte. Er anerkennt rühmend die Leistungen seiner Vorgänger, eines Robertus Stephanus, Hentenius, Zegerus, Lucas Brugensis, kann aber nicht umhin, die Kurzsichtigkeit seiner Vormänner und Ordensgenossen Joh. Morinus und Amelote zu rügen, welche sich ihrer Arbeit und Mühe im Nachsehen und Vergleichen von Handschriften, die 1000 Jahre und darüber alt seien, rühmten, ohne zu sehen, daß man damit noch keineswegs den ursprünglichen, echten Text der Bibel ermittelt habe, und demnach auch die dem Zeitalter dieser Handschriften vorausgehende Geschichte des Textes zum Gegenstande seiner Forschung machen müsse. Damit will aber Simon dem Unternehmen des Amelote den Text der lateinischen Vulgata in seinen Abweichungen vom textus receptus des griechischen Originales zu rechtfertigen, keineswegs alle Berechtigung kurzweg absprechen, und nimmt ihn deßhalb gegen Arnauld und gegen die Monser Übersetzung des Neuen Testamentes in Schutz, welche den textus receptus ohne nähere kritische Untersuchungen als den richtigen hinnahmen. Simon's Forschungen hatten keinen geringen Einfluß auf die eben dazumal in England vorbereitete griechische Textausgabe des Neuen Testamentes von J. Mill, dessen Unternehmen übrigens von dem uns schon bekannten Daniel Whitby [1]) als ein der kritischen Skepsis Vorschub leistendes Attentat auf den textus receptus angegriffen wurde; seine Klagen über die Mangelhaftigkeit oder Unrichtigkeit und Unzuverläßigkeit der aus den alten Versionen beigebrachten Varianten wurden allerdings durch die später nachfolgenden kritischen Forschungen sprachgelehrter Bibelkritiker und Orientalisten, eines Chr. B. Michaelis, J. D. Michaelis und Chr. A. Bode bestätiget. Man kann übrigens Mill's Prolegomena zu seiner Textausgabe als den nächstfolgenden weiteren Schritt über Simon hinaus in Aufhellung der Textgeschichte ansehen; J. A. Bengel hob in den Prolegomenis zu seiner Ausgabe des Neuen Testamentes zuerst die Wichtigkeit der Reducirung der mannigfaltigen Codices auf bestimmte Classen oder Familien hervor, Wetstein gab eine genaue Beschreibung aller ihm bekannt gewordenen Handschriften des Neuen Testamentes zusammt einer Kritik aller bis dahin erschienenen kritischen Ausgaben des

---

[1]) Siehe Oben S. 11, Anm. u. S 25.

Neuen Testamentes. Griesbach adoptirte das Bengel'sche Princip der Unterscheidung von Textfamilien, vermehrte und verbesserte den kritischen Apparat durch eigene Forschung und durch Benützung der Arbeiten von Blanchini und Knittel; Chr. Fr. Matthäi machte zuerst auf die moskauer Handschriften aufmerksam. Mit der zu Anfang dieses Jahrhunderts erschienenen zweiten Ausgabe des Neuen Testamentes durch Griesbach schien die neutestamentliche Textkritik ihren Höhenpunct erstiegen zu haben, wurde aber durch die einige Dezennien später folgende Lachmann's weit überboten, der den von Griesbach immerhin noch respectirten textus receptus geradezu verwirft, und nach einem bereits von Bentley empfohlenen Verfahren sein Absehen auf den erweislich ältesten, vom zweiten bis zum vierten Jahrhundert gebräuchlichen Text richtete. Der von den früheren Schutzrednern des textus receptus so verächtlich behandelte Text der Vulgata gelangte bei diesem Verfahren zu verdienten Ehren; die Klage über die codices latinizantes wurde zum Schweigen gebracht. Der bedeutendste Textkritiker der Gegenwart ist Tischendorf, der nach ähnlichen Grundsätzen wie Lachmann verfahrend, den ursprünglichen Text, wie ihn die ältere und die hieronymianische Vulgata vor sich hatte, nach griechischen Quellen zu restituiren versuchte. Was übrigens die von ihm entdeckte sinaitische Bibelhandschrift (vgl. Unten §. 858) betrifft, die er über alle bisher bekannten Handschriften stellte und als erste und vornehmste Quelle für die Kenntniß des ächten und ursprünglichen Textes anzusehen geneigt war, so hat eine nachfolgende nüchterne Prüfung und Vergleichung allerdings das hohe Alter und die kritische Bedeutung derselben bestätiget gefunden [1]), zugleich aber dargethan, daß sie vor der bisher bekannten ältesten Bibelhandschrift, der vaticanischen nicht nur nichts voraus hat, sondern derselben in Bezug auf kritischen Werth entschieden nachsteht [2]).

---

[1]) Vgl. Ph. Buttmann: Bemerkungen über den Cod. Sinait. Abgedr. in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1864, Heft 4, S. 367—395 u. 1866, Heft 2, S. 219—238.

[2]) Übrigens hat die Auffindung der sinaitischen Handschrift nur um einen Beweis mehr für den kritischen Werth des Cod. Vatican. an die Hand gegeben; denn, wie Tischendorf selber im Vorberichte zu seiner großen Ausgabe des Cod. Sinaiticus hervorhebt, trifft letzterer in seinen Abweichungen

§. 857.

Den Werth der altkirchlichen lateinischen Übersetzung hatte seiner Zeit bereits R. Simon im zweiten Theile seiner kritischen Geschichte des Neuen Testamentes [1]) mit Glück und Erfolg gegen die protestantischen Gelehrten und Bibelkritiker vertheidiget. Er lobt es, daß der heilige Hieronymus den corrupten Text der Itala nach den correctesten griechischen Exemplaren, deren er habhaft werden konnte, verbesserte, bedauert aber, daß er daneben die lateinischen Handschriften nicht noch öfter zu Rathe gezogen, als es wirklich geschah, daß er hin und wieder unnöthiger Weise von der Leseart der Itala abgieng. R. Simon machte als diejenigen alten Handschriften, aus welchen der richtige und ursprüngliche Text der Itala am besten erkannt werden dürfte, drei Codices namhaft, den Cod. Claram., Cantabrig. und San-German. Aus zwei alten Handschriften der Abtei St. Germain gab bald darauf der Benedictiner Joh. Martianay Fragmente der alten lateinischen Übersetzung des Neuen Testamentes heraus; einige Dezennien später (a. 1740) edirte Blanchini von derselben Bibelübersetzung das Psalterium sammt einigen alttestamentlichen Liedern nach einer veroneser Handschrift; der Engländer Thomas Hearne edirte die Apostelgeschichte nach einem oxforder Codex. Auf diese und andere schon ältere Vorarbeiten gestützt gieng der Benedictiner Sabatier daran, eine möglichst vollständige Sammlung von Fragmenten der alten Itala zu veranstalten, die er aus alten Handschriften und aus den Allegationen der lateinischen

---

vom textus receptus weitaus am öftesten mit dem Cod. Vatic. zusammen. Vgl. Tischendorf: Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici auspiciis imperatoris Alexandri II susceptae (Leipzig, 1860). Neben der Gesammtausgabe der heil. Schrift nach dem Cod. Sin. (vgl. Unten §. 858) veranstaltete Tischendorf später noch zwei Separatabdrücke des neutestamentlichen Textes, die letztere der beiden Ausgaben unter dem Titel: Nov. Test. graece. Ex sinaitico codice omnium antiquissimo vaticana itemque Elzeviriana lectione notata. Leipzig, 1865.

[1]) Histoire critique des versions du N. T., où l'on fait connaitre, quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales eglises du monde. Rotterdam, 1690.

Kirchenväter zusammentrug [1]). Das von Sabatier Gebotene wurde an kritischem Werthe überwogen durch die unter den Auspicien des Papstes Benedict XIV unternommene und von König Johann V von Portugal unterstützte Ausgabe der vier Evangelien nach vier uralten Handschriften der Itala; ein Unternehmen, welches den Namen des Editors in der Geschichte der neutestamentlichen Textkritik unsterblich gemacht hat [2]). Die von Hieronymus veranstaltete Übersetzung der Schriften des Alten Testamentes und Neuen Testamentes erlangte einen einsichtsvollen Herausgeber an Martianay, der auch noch die nach den LXX vorgenommene Hieronymianische Verbesserung der alten Übersetzung des Buches Hiob und des Psalteriums, des letzteren nach seinen beiden Recensionen, der römischen und gallischen, beifügte [3]). J. E. Scheibel, Seemiller, C. L. Bauer, Colomann Sanftl lieferten Beschreibungen einzelner Handschriften der Vulgata (mit Beziehung auf das Neue Testament), F. Münter, Tischendorf und E. Ranke veröffentlichten neuaufgefundene Fragmente des vorhieronymianischen lateinischen Textes; der Cardinal Angelo Mai bereitete die Ausgabe des berühmten vaticanischen Codex B Nr. 1209 vor, auf dessen Wichtigkeit und Werth bereits Hug eindringlich hingewiesen hatte, fand jedoch zeitlebens nicht die nöthige Muße, an das seit Langem vorgesetzte Unternehmen die letzte Feile anzulegen. Die aus dem Nachlasse Mai's durch Vercellone veranstaltete Ausgabe des genannten Codex entbehrt der von Mai seiner Zeit in Aussicht gestellten Prolegomena; eben so fehlen auch die Anmerkungen, in welchen Mai über die von ihm vorgenommenen Ergänzungen der Lücken des Codex kritische Rechenschaft zu geben sich vorgenommen hatte.

---

[1]) Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica et ceterae, quaecunque in codicibus Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt; quae cum Vulgata latina et cum textu graeco comparantur. Accedunt praefationes, observationes et notae, indexque novus ad vulgatam e regione editam, idemque locupletissimus. Rheims, 1743; 3 Voll. fol.

[2]) Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris Italicae, nunc primum in lucem editum ex codd. mss. aureis, argenteis, purpureis, aliisque plus quam millenariae antiquitatis, sub auspiciis Joannis V Regis fidelissimi Lusitaniae etc. Rom, 1749; 2 Voll. fol.

[3]) Enthalten im ersten Bande der Opp. *S.* Hieron. ed. Martianay.

§. 858.

Der Wunsch, den Codex Vaticanus durch den Druck veröffentlichet und der allgemeinen Benützung anheimgegeben zu sehen, gründet in dem Umstande, daß der neutestamentliche Theil desselben bisher noch niemals, der alttestamentliche Text desselben aber nicht rein und ohne mannigfache Änderungen seiner Lesearten durch den Druck bekannt geworden war. Der alttestamentliche Text dieses Codex darf als die älteste unter den handschriftlich noch vorhandenen Textrecensionen der Versio LXX gelten [1]). Zufolge dieses seines Werthes war er der auf Befehl des Papstes Sixtus V veranstalteten Ausgabe der LXX zu Grunde gelegt worden [2]), die nicht nur der Zeit nach die erste, sondern auf lange auch die vorzüglichste kritische Ausgabe des Textes der LXX war, obschon sie an kritischer Genauigkeit und Correctheit Manches zu wünschen übrig ließ, und den Text der vaticanischen Handschrift nicht völlig treu und unentstellt wiedergibt. In der Sixtinischen Ausgabe der LXX waren neben dem vaticanischen Codex noch andere alte Codices benützt, und auch die von Peter Morinus gesammelten Fragmente und Abweichungen der übrigen hexaplarischen Übersetzer zur Ver-

---

[1]) Tischendorf stellt ihm eine auf einer morgenländischen Reise entdeckte, und zu Ehren des Königs von Sachsen Codex Friderico-Augustanus genannte Handschrift als ebenbürtig und gleich alt zur Seite. Vgl. Tischendorf's Schrift: Codex Friderico-Augustanus sive fragmenta e codice graeco omnium qui in Europa supersunt facile antiquissimo. Leipzig, 1846. Dieser Cod. Fried.-Aug. enthält Bruchstücke jener berühmten sinaitischen Bibelhandschrift (vgl. Oben S. 307), welche Tischendorf später in vollständigem Texte veröffentlichte: Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus ed. C. Tischend. Petersburg, 1862; 4 Voll. fol.

[2]) Erschienen zu Rom 1587 sammt einer das Jahr darauf nachfolgenden, von Flaminius angefertigten wortgetreuen lateinischen Übersetzung: Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum ex auctoritate Sixti V Pont. Max. editum. Additus est index dictionum et locutionum hebraicarum, graecarum, latinarum, quarum observatio visa est non inutilis futura. Rom, 1588. Diese von Flaminius gegebene werthvolle Variantensammlung wurde in die Londoner Polyglotte aufgenommen, deren griechischer Text der Sixtinischen Ausgabe der LXX entlehnt ist.

gleichung beigezogen worden; damit war indeß noch nicht Alles erschöpft, was sich zur Eruirung des ältesten und möglichst genuinen Textes der LXX und des Alten Testamentes im Allgemeinen leisten ließ. Es wurde vor Allem der Wunsch rege, daß der berühmte, dem vaticanischen Codex an Alter und Rang nahestehende Codex Alexandrinus (cod. B) einer eingehenden Vergleichung zugänglich gemacht werden möchte. Demzufolge wurde bereits in der londoner Polyglotte den einzelnen Capiteln der LXX eine reiche Auswahl der Varianten der alexandrinischen Handschrift der Septuaginta beigegeben, J. E. Grabe aber legte der von ihm veranstalteten Edition der LXX geradezu den alexandrinischen Codex zu Grunde, verfuhr indeß in der Behandlung des Textes so willkürlich und so frei, daß der eigentliche Zweck des kostspieligen Unternehmens fast als vereitelt angesehen werden mußte. Grabe's Unternehmen wurde in unserem Jahrhundert neuerdings durch H. H. Baber aufgenommen, der zu London 1816 ff. eine auf Grund des alexandrinischen Codex veranstaltete Textausgabe des Alten Testamentes erscheinen ließ[1]). Hohe Verdienste erwarb sich Bernhard von Montfaucon durch seine Sammlung der hexaplarischen Fragmente[2]); die von Origenes wegen ihrer allzugroßen Abweichung vom hebräischen Texte aus den Hexaplis ausgeschlossene und durch Theodotion's Übertragung ersetzte alexandrinische Version des Buches Daniel wurde durch den römischen Oratorianer Simon de Magistris edirt[3]). Dasselbe biblische Buch wurde von Bugati zusammt dem Psalterium in der

---

[1]) Der Text des N. T. wurde kürzlich durch den Engländer B. H. Cowper edirt: Codex Alexandrinus. Nov. Test. graece ad fidem Codicis Alexandrini descriptum (London und Edinburgh, 1860). — Dem Codex Alex. stellt Tischendorf den von ihm aus einer pariser Handschrift an's Licht gestellten Codex Ephremi Syri rescriptus (Leipzig, 1845) als gleich alt zur Seite; daher er ihn zusammt dem oben genannten Frid.-Augustanus neben den Codd. A. B. bei seiner Ausgabe der LXX (Leipzig, 1850) vergleichend zu Rathe zog.

[2]) Paris, 1713. — Kürzlich hat der Engländer Fr. Field eine neue Ausgabe der Hexapla in Aussicht gestellt, die in 5 Bänden an's Licht treten soll. Als Prodromus dieser Ausgabe ließ er erscheinen: Otium Norvicense, sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotionis e lingua syriaca in graecam convertendis. Oxford, 1864.

[3]) Rom, 1772.

syrisch-hexaplarischen Version veröffentlichet; andere Stücke dieser Version wurden durch Norberg, Hasse, Middeldorpf, Skat Rordam, Ceriani bekannt; Wilkins, Ludolf, Mingarelli, Münter, Zoëga, Engelbreth, Tattam, Ideler, Bardelli, Fallet vermehrten die Hilfsmittel zur Kritik der LXX durch Veröffentlichung von einzelnen Stücken der koptischen und ägyptischen Versionen, Töchtern der alexandrinischen Version. Dillmann hat (s. 1853) eine vollständige Ausgabe der äthiopischen Version begonnen. Den arabischen Tochterversionen der LXX wendeten in neuerer Zeit Döderlein und H. E. G. Paulus ihre Aufmerksamkeit zu, ohne jedoch über fragmentarische Einzelheiten hinauszukommen.

§. 859.

Neben diesen Bemühungen um die Gewinnung eines möglichst genauen und correcten Textes der LXX handelte es sich nun auch weiter um die Ermittelung seines Verhältnisses zum hebräischen Urtexte. Joh. Morinus [1]) gab dem Texte der LXX unbedingt den Vorzug vor dem hebräischen, der zwar nicht geflissentlich durch die Juden gefälscht, wol aber durch die Abschreiber sehr verderbt worden sei; indeß sei auch der Text der LXX nicht unbedingt als der vollkommen richtige anzusehen, und wo immer die lateinische Vulgata von demselben abweiche, sei ihr unbedenklich, wie vor dem hebräischen, so auch vor dem griechischen Texte der Vorzug einzuräumen, denn auch dieser sei durch Abschreiber verderbt worden. Den reinen, unverfälschten Text der LXX erklärt Morinus, gleich dem reinen unverfälschten hebräischen Texte, für inspirirt und fehlerlos; dasselbe behauptet er vom kirchlich beglaubigten Texte der Vulgata. R. Simon [2]) erklärt die Ungunst, mit welcher

---

[1]) Exercitationes biblicae de hebraici graecique textus sinceritate, germana LXXII interpretum translatione dignoscenda, illius cum Vulgata conciliatione, et juxta Judaeos divina integritate, totiusque rabbinicae antiquitatis et operis Masorethici aera, explicatione et censura. Pars prior. Paris, 1633. — Mit einem später hinzugekommenen zweiten Theile vereiniget erschien das Werk neuerdings unter dem Titel: Exercitationum bibl. de hebraei graecique textus sinceritate libri II etc. Paris, 1669.

[2]) Hist. crit. du V. T. (Paris, 1680) Lib. III, chap. 18.

Morinus den überlieferten hebräischen Text zusammt den auf denselben sich beziehenden masoretischen Traditionen behandelt, aus einer doppelten Ursache; die eine derselben liege in der parteiischen Vorliebe für den samaritanischen Pentateuch, den Morinus in der pariser Polyglotte abdrucken zu lassen im Sinne hatte; die andere in einem übelverstandenen Eifer für das kirchliche Ansehen des Septuagintatextes. Aus dem Umstande, daß die hebräische Urschrift nicht mehr vorhanden, die Abschriften aber fehlerhaft seien, folgt nicht sofort, daß man dem hebräischen Texte als solchem gar kein Ansehen beimessen und kein Zutrauen schenken dürfe; sondern daß man sich bemühen müsse, mit Hilfe der uns zu Gebote stehenden Mittel den Originaltext in möglichster Reinheit wiederherzustellen. Die Kirche wollte durch die Authorisation der alten alexandrinischen und der neuen hieronymianischen Version eben so wenig ein Verwerfungsurtheil über den hebräischen Text aussprechen, als jene beiden Versionen für untrüglich und unverbesserlich erklären. Ohnehin wäre es schwer, die von Morinus beanspruchte unbedingte Auctorität der genannten beiden Versionen mit der Thatsache, daß beide einander öfter widersprechen, zu vereinbaren. Morinus hatte anfangs sogar die, später wieder zurückgenommene, Behauptung aufgestellt, die Juden selber hätten den Text verfälscht, und erklärte die Möglichkeit und Glaublichkeit dessen aus dem gesetzlichen Ansehen des Sanhedrin, an dessen Aussprüche und Entscheidungen sich die Juden in Sachen des Gesetzes und der Lehre hielten, ehe es zur Abfassung des Talmud kam, die Morinus möglichst weit herabrückt; R. Simon erwidert, daß die von Morinus beigebrachten Stellen aus rabbinischen Schriften keinerlei Andeutung auch nur von ferne enthalten, als ob dem Sanhedrin die Befugniß zugestanden hätte, an dem überlieferten Texte der heiligen Bücher etwas zu ändern; seine Machtbefugniß wird keine andere gewesen sein, als jene, welche auch die katholische Kirche für sich in Anspruch nimmt, wenn sie den als heilig und unverletzlich angesehenen Text der Schrift von Mängeln und Fehlern zu reinigen bemüht ist.

Morin's Schrift hatte gleich nach ihrem Erscheinen mehrfältige Entgegnungen hervorgerufen. Katholischer Seits stellte sich ihm Simeon Marotte de Muis, der vorausgehend schon gegen Morin's

Schutzschrift für den samaritanischen Pentateuch aufgetreten war [1]), als Vertheidiger des überlieferten hebräischen Textes entgegen [2]); protestantischer Seits trat Arnold de Boot mit einer Widerlegungsschrift hervor, die wenigstens zum großen Theile gegen Morin, nebstbei aber auch gegen einen dazumal unter den Protestanten selber aufgestandenen Kritiker des hebräischen Textes gerichtet war [3]). Dieser Kritiker war Louis Capelle, wol der Erste, der den unter seinen Glaubensgenossen herrschenden Ansichten über Werth und Beschaffenheit des biblischen Urtextes entgegenzutreten, und im Zusammenhange damit auch die gesammte masoretische Tradition anzugreifen gewagt [4]), darüber aber in mannigfache Fehden, so neben Boot [5]) namentlich mit Buxtorf dem Jüngeren [6]) und Jac. Usser sich verwickelt hatte; nur mit Mühe hatte es Capelle überhaupt dahin gebracht, daß sein Werk gedruckt werden konnte, und dieß nur durch Verwendung katholischer Gelehrter: Petav's, Morin's, Mersenne's, welche ihm eine französisch-königliche Druckerlaubniß erwirkten, nachdem Capelle in Genf, Sedan und Leyden sein Werk drucken zu lassen vergeblich versucht hatte. Durch die Betheiligung des Rostocker Wasmuth [7]) an dieser Streitfrage wurde die Controverse

[1]) Assertio veritatis hebraicae adversus exercitationes ecclesiasticas in utrumque Samaritanorum Pentateuchum Joannis Morini. Paris, 1631

[2]) Assertio hebraicae veritatis altera etc. Paris, 1634. — Assertio tertia castigationis animadversionum J. Morini in censuram exercitationum ecclesiasticarum ad Pentateuchum samaritanum. Paris, 1639.

[3]) Vindiciae, seu apodixis apologetica pro veritate hebraica contra duos novissimos et infensissimos ejus hostes in Jo. Morinum et Lud. Capellum. Paris, 1653.

[4]) Critica sacra. Sive de variis, quae in ss. V. T. libris occurrunt, lectionibus libri sex. Paris, 1650; fol. — Neu herausgegeben durch Vogel und Scharfenberg in 3 Bänden: Halle, 1775–86.

[5]) De textus hebraici V. T. certitudine et authentia, contra Lud. Capelli Criticam Epistola Arnoldi Bootii ad Revdss. Jac. Usserum Archiepisc. Armachanum. Paris, 1650.

[6]) Anticritica seu vindiciae veritatis hebraicae adv. Lud. Capelli Criticam, quam vocat Sacram ejusque defensionem. Basel, 1653.

[7]) Vindiciae S. Hebraeae Scripturae . . . adversus impia et imperita multorum praejudicia, inprimis contra Capelli, Vossii F. et Waltoni Autoris Operis Anglicani πολυγλώττου assertiones falsissimas pariter ac perniciosas. Rostock, 1664.

auch auf deutschen Boden verpflanzt, wo Conring mit den Vertretern der hergebrachten protestantischen Anschauung heftig zusammenstieß. Derselbe Streit wurde einige Jahrzehende später in England durch W. Whiston angeregt[1]), einem Manne, welchem man, troß seiner sonstigen Wunderlichkeiten, einen scharfsinnigen Forschergeist und gelehrten Fleiß nicht absprechen kann. Whiston behauptet die Übereinstimmung des reinen und unverfälschten hebräischen Textes der Bibel mit den LXX und mit den alttestamentlichen Citaten der neutestamentlichen Bücher; vom zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung an aber sei der hebräische Text von den Juden aus widerchristlichem Interesse absichtlich verfälscht worden, in dieselbe Zeit falle auch die Abänderung der bis dahin unter den Juden gebräuchlich gewesenen samaritanischen Schriftzeichen in die chaldäische Quadratschrift. Als Hilfsmittel zur Wiederherstellung des reinen und ächten hebräischen Textes empfiehlt Whiston den samaritanischen Pentateuch, den griechischen Psalter, die Antiquitäten des Josephus Flavius, die syrische Version, die chaldäischen Paraphrasen, besonders des Onkelos und Jonathan, die griechischen Fragmente der übrigen hexaplarischen Übersetzer, die Werke des Philo, die Bibelcitate in den alten Kirchenschriftstellern vor Origenes, und Alles, was irgend von der Itala noch aufzutreiben ist. Die Annahme einer absichtlichen Verfälschung der hebräischen Bibel durch die Juden war nicht neu; nach Morinus, der sie indeß wieder zurückgenommen hatte, war sie in Frankreich von dem Cistercienser Paul Pezron vertheidiget worden. Collins[2]) fand sie höchst unwahrscheinlich, und sah in ihrer Unhaltbarkeit einen Beweis mehr dafür, daß sich die Sache des positiven Bibelglaubens nicht halten lasse; Carpzov[3]) vertheidigte gegen Whiston nicht nur die Unverfälschtheit des überlieferten hebräischen Textes, sondern erklärte die

---

[1]) An Essay towards restoring the true text of the Old Testament, and for vindicating the citations made thence in the New Testament. London, 1722, sammt einem Nachtrage (London, 1723), die vom Verfasser bestrittene Canonicität des Hohenliedes betreffend.

[2]) Grounds and reasons etc. Vgl. Oben S. 103, Anm. 3.

[3]) Critica sacra V. T., parte I circa textum originalem, parte II circa versiones, III circa Pseudo-Criticam Guil. Whistoni sollicita. Leipzig, 1728.

heutige hebräische Schrift sammt ihren Vocalzeichen und Accenten für die ursprüngliche Form der hebräischen Schrift, und die hebräische Sprache für die erste und älteste der Sprachen. Der Oratorianer C. F. Houbigant [1]) will dem überlieferten hebräischen Texte zusammt der Masora zwar nicht schlechthin allen Werth absprechen, glaubt aber, daß das blinde Vertrauen in die Masora bisher ein Haupthinderniß einer durchgreifenden Textverbesserung gewesen sei, und daß neben den bisher nicht benützten ältesten Handschriften des überlieferten Textes im Besonderen und in erster Linie der samaritanische Pentateuch, weiter aber auch die alten Übersetzungen beizuziehen seien; was sich auf diesem Wege und mit diesen Mitteln nicht in's Reine bringen lasse, müsse durch glückliche und solide kritische Conjekturen wenigstens annäherungsweise gut zu machen gesucht werden. Der berühmte englische Hebraist Kennicott, welcher durch Vergleichung des gedruckten Textes mit den Handschriften der bodleianischen Bibliothek in Oxford zu kritischen Zweifeln wider die angebliche Unverfälschtheit des überlieferten Textes veranlaßt worden war [2]), schickte dem zweiten Bande der von ihm veranstalteten kritischen Textausgabe [3]) eine Abhandlung voraus [4]), in welcher er die allmälich entstandene Entartung des hebräischen Textes so überzeugend als möglich nachzuweisen suchte. Ohne eine eigentliche Textgeschichte zu liefern, verfolgte er deßungeachtet die Geschicke des Textes durch alle Jahrhunderte von der Zeit der Fixirung des hebräischen Kanon angefangen bis herab zu den ersten Druckausgaben der hebräischen Bibel, und lieferte aus

---

[1]) Prolegomena in SS. Scripturam V. T. Paris, 1746. — Dagegen: Sebaldi Ravii Exercitationes ad C. F. Hubigantii Prolegg. Leyden, 1785.

[2]) Hieher gehörige Schriften Kenicott's: The state of the printed hebrew text of the old Testament considered. A dissertation in two parts. Part the first compares 1 Chron. VI. with 2 Sam. V and XXIII, and part the second contains observations on 70 hebrew Mss. with an extract of mistakes and various readings. Oxford, 1753. — The state of the printed hebr. text. etc. Dissertation the second, wherein the Samaritan Copy of the Pentateuch is vindicated, the printed copies of the Chaldee Paraphrase are proved to be corrupted etc. Oxford, 1759.

[3]) Vet. Test. hebr. cum variis lectionibus. Oxford, 1776—80; 2 Tomi fol.

[4]) Dissertatio generalis in V. T. hebr. cum variis lectionibus e codd. mss. et impressis.

jeder der einzelnen Unterepochen, in welche er den von ihm überblickten Zeitraum theilte, charakteristische und unwiderlegliche Proben für die Richtigkeit der zu constatirenden Thatsache. Seine Beweisführung hatte in der That den Erfolg, daß von da an der Widerspruch der Buxtorf'schen Schule verstummte, so widerwillig und hartnäckig sie sich auch bis dahin gegen die ihr ungünstigen kritischen Vermuthungen und Aufdeckungen gesträubt hatte. Eine eigentliche Geschichte des Textes wurde zuerst durch den italienischen Gelehrten Bernard de Rossi in den Prolegominis zu seiner Variantenausgabe des Alten Testamentes [1]) geliefert, und zwar auf Grundlage umfassender Vergleichungen, durch welche das von Kennicott Gebotene und Geleistete weit überboten wurde. De Rossi suchte die erste Ursache der abweichenden Lesearten in dem Unterschiede und Gegensatze einer doppelten ursprünglichen Textrecension, der von Esra revidirten palästinensischen, und der von Esra nicht verbesserten Handschriften, unter welche er den samaritanischen Codex und die den LXX vorliegende Textschrift rechnet. Der von Esra revidirte Text sei bis zum Untergange des jüdischen Staates unverletzt erhalten worden, habe aber später, nach Zerstreuung der Juden, mannigfaltige Schicksale erlitten. Die in die Fremde zerstreuten Juden haben mehr auf Traditionen als auf heilige Kritik gehalten, und durch zu große Hinneigung zu Allegorien seien im Zeitalter der Mischna und des Talmud die aus Mangel an Kritik und Achtsamkeit geflossenen Fehler und Abweichungen der Handschriften noch vermehrt worden. Später lebte wol das Studium der hebräischen Sprache unter den Juden neu auf, ohne daß jedoch hiedurch der Textkritik ein Gewinn erwachsen wäre; die Masorethen seien nur auf Erhaltung, nicht auf Verbesserung des überkommenen Textes bedacht gewesen. Die kritischen Rathschläge de Rossi's zur Verbesserung des Textes laufen auf dasselbe hinaus, was bereits Houbigant, jedoch nicht durch eine so reiche Sachkenntniß wie de Rossi unterstützt, empfohlen hatte: Benützung aller guten Handschriften, Berücksichtigung der Citate im Neuen Testamente, bei den Kirchenvätern und Rabbinen, der Parallelstellen, Beachtung der Analogien des Contextes und der Geschichte, Studium der Masora

[1]) Variae lectiones V. T. ex immensa Mss. editorumque codicum congerie haustae, et ad samar. textum, ad vetustiss. versiones ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae. Parma, 1784—88; 4 Voll. 4°.

und Vergleichung des samaritanischen Pentateuch — diese beiden letzteren Quellen als Mittel zur Emendirung der durch fehlerhafte Abschriften in den Esraischen Text hineingekommenen Verschlechterungen.

Im Gegensatze zu den bisher geschilderten Ansichten und Bestrebungen neuerer Textkritiker unternahm der gelehrte Dominicaner Gabriel Fabrici eine Ehrenrettung des überlieferten hebräischen Textes in einem sachkundigen Werke, welchem Rosenmüller [1]) seine volle Anerkennung zollt. Fabrici's Absehen ist darauf gerichtet, zu zeigen, daß die supponirte Textverschlechterung und Textverfälschung zu keiner Zeit in dem angenommenen Grade und Umfange möglich war, und daß es niemals an kundigen Männern und an den nöthigen Mitteln zur Erhaltung und Sicherung des ächten und unverfälschten Textes gefehlt habe. Zu dem Ende unternimmt er eine Untersuchung der Geschichte des Textes, die er durch die Reihe der Jahrhunderte bis auf seine Zeit herab verfolgt. Er scheidet diese Geschichte in vier Epochen. In die erste Epoche fällt die vorchristliche Geschichte des Textes; Fabrici widerlegt die aus 4 Esra V. 21 ff. gefolgerte Meinung, daß die heiligen Bücher mit dem Tempel verbrannt und erst durch Esra in Kraft göttlicher Eingebung wieder hergestellt worden wären; er bestreitet die Annahme, daß während der Verfolgungen der Juden durch Antiochus die guten Abschriften der heiligen Schrift in Palästina nahezu ganz vertilgt worden wären, und hebt für die ganze vorchristliche Epoche des Textes die Bedeutung hervor, die man der treuen Sorgsamkeit der Propheten und des Synedriums für die Erhaltung und Reinerhaltung der heiligen Bücher beimessen müsse. Die in der Zeit vor Christus entstandenen chaldäischen Paraphrasen sind ein Zeugniß für die treue und sorgfältige Pflege des Schriftstudiums, womit sich die Annahme nicht verträgt, daß die Kenntniß der althebräischen Sprache im nachexilischen Judenthum allmälich ganz abhanden gekommen sei; im Gegentheile ist die alexandrinische Version für jene, welche sich auf das Idiom derselben so wie auf jenes des Urtextes etwas gründlicher, als gemeinhin der Fall ist, verstehen, ein Beweis, daß die Juden jener Zeit auch außerhalb Palästina's der Sprache ihrer

[1]) Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese (Göttingen, 1797 ff.; 4 Bde.) Bd. I, S. 524 ff.

heiligen Bücher ganz wol kundig geblieben sind. Die zweite Periode reicht von Christus bis Origenes. Die Annahme einer geflissentlichen Verfälschung des Textes durch die Juden dieser Zeit hat alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich, und läßt sich auch aus den Aussagen der alten Kirchenväter nicht begründen, deren Klagen und Anklagen bloß wider die von den Juden veranstalteten griechischen Übersetzungen der Schrift gerichtet waren. Damit konnte jedoch nicht die Übersetzung der LXX gemeint sein, nach welcher die alttestamentlichen Bücher in den Evangelien und Apostelbriefen citirt werden; diese Citate stimmen übrigens nicht bloß mit den LXX, sondern auch mit dem überlieferten hebräischen Texte, wenn schon nicht jedesmal im Worte, so doch in der Sache zusammen. Als dritte Periode setzt Fabrici den Zeitraum von Origenes bis zum 16ten Jahrhundert an, und hebt da zuerst die Bemühungen christlicher Gelehrter, sodann der Juden für die Gewinnung und Conservirung eines echten und treuen Grundtextes hervor. Unter den Christen gab es zu jeder Zeit ausgezeichnete Sprachgelehrte; ein Origenes, Pamphilus, Lucian, Hesychius, Hieronymus wendeten der hebräischen Bibel die sorgfältigsten Mühen zu, ohne je zu Klagen über angebliche Verfälschungen des hebräischen Textes sich veranlaßt zu fühlen; dasselbe gilt von Prokop von Gaza, Cassiodor, Eucherius, Beda, Alcuin, Lanfranc und Anderen, deren Schriften verloren giengen; die Dominicaner zählten eine nicht geringe Zahl von Männern unter sich, welche in dieser Sache vollkommen urtheilsfähig waren — Keinem aus ihnen fällt es bei, über Verfälschung der hebräischen Bibel zu klagen. Das Concil von Trient wollte die Vulgata nicht über den Urtext stellen, sondern andere, damals häufig entstehende unzuverlässige Übersetzungen unschädlich machen. Aus den während dieser Epoche jüdischer Seits vorgenommenen Revisionen des hebräischen Textes ist die Masora entstanden, die, wenn sie auch von Irrungen sich nicht frei erhielt, doch jedenfalls eines der vorzüglichsten Mittel war, der Corruption des Textes vorzubeugen. Buxtorf, Selden und Hottinger behaupten irriger Weise, die Karaiten hätten die Masora nicht angenommen; eben diese Thatsache, daß sie von den Karaiten nicht zurückgewiesen wurde, zeugt zu Gunsten der Masorethen. Die vierte Periode faßt die neueren textkritischen Arbeiten der Gelehrten des 17ten und 18ten Jahrhunderts in sich, über welche sich Fabrici einläßlich

äußert und selbst auch Vorschläge über die Mittel zu einer völligen Emendirung des Textes und Beseitigung verschiedener bisher noch ungelösster textkritischer Schwierigkeiten mittheilt.

§. 860.

Wir wollen schließlich noch ein Urtheil aus dem Munde eines christlichen Gelehrten unseres Jahrhunderts vernehmen, der mehr, als leicht irgend ein anderer, in die Wissenschaft der Hebräer eingeweiht, und mit ihrer Literatur vertraut war. Die Masora ist — lehrt Molitor [1]) — ihrem Inhalte nach so alt als die Bibel, ihre reflectirte Ausbildung aber ist ein Product der späteren Zeit. Der Inhalt der Masora ist der tiefe und geheimnißvolle Sinn des Schriftwortes, der in jener früheren Zeit, wo der jugendliche Mensch noch inniger in das All verschlungen war und Alles noch in ungeschiedener Einheit sah, unmittelbar und intuitiv erkannt wurde, nach dem allmäligen Verluste jener intuitiven Erkenntniß aber, und nachdem die Thorah dem Lesenden zum objectiven Symbol geworden, durch eine Mannigfaltigkeit von Zeichen, an die das Reflexionsdenken sich hält und anzuklammern das Bedürfniß fühlte, verdeutlichet und fixirt werden mußte. Diese Lesezeichen hatten also den Zweck, den unter der Hülle des Buchstabens geborgenen tieferen Schriftsinn anzudeuten und zu fixiren; und so erwuchs die Masora als Angabe und Fixirung der mystischen Leseart der Bibel, die übrigens von der kanonischen, in der Synagoge üblichen, wenigstens anfangs genau unterschieden wurde. Die spätere Vermischung beider Lesearten brachte allerdings Verwirrungen hervor, in denen jedoch die richtige kanonische Leseart nicht abhanden kam; sie erhielt sich bei den Hilleliten, und wurde durch die Rabbi's Eliеser und Jeschuah aus dem Untergange Jerusalems gerettet. Rabbi Akiba entwarf den ersten Plan zu einer förmlichen Niederschreibung der bis dahin größtentheils auf dem Wege mündlicher Überlieferung fortgepflanzten kanonischen Leseart oder Tradition; R. Jehuda gab diesem Plane in der Mischnah eine theilweise Ausführung. Die Gelehrtenschule in Tiberias schöpfte die Kunde der wahren kanonischen Leseart aus der mündlichen Tradition und den bewährtesten

---

[1]) Vgl. Oben S. 263 ff.

alten Handschriften, verzeichnete das Echtbefundene in eigene Bücher, und stellte es unter dem Namen Masora als eine objective, feste Norm auf; dieser schriftlich abgefaßte Kanon sollte den Text und dessen reine Grundleseart sicher stellen, und ohne der freien Mystik Schranken zu setzen, das Fundament aller Lesearten befestigen. Die Masora besteht aus zwei Hauptgegenständen; sie stellt erstens die Leseart für alle zweideutigen Stellen fest durch Bestimmung der Vocale und diakritischen Zeichen so wie der Accente für die Verbindung und Betonung der Worte und Sätze; sie verbreitet sich zweitens über die Consonanten als das Äußere, Leibliche der Bibel, und liefert ein Register über die in der plastischen Form der Thora, nämlich in der Eintheilung der Bücher, Abschnitte, Verse, Gestalt der Buchstaben u. s. w. ausgedrückte Hieroglyphik, ohne jedoch den Sinn dieser Hieroglyphen selber zu erklären, so daß also die Masora gleichsam nur die äußere Registratur der Mystik liefert. Die geschriebene Masora erwähnt indeß der Vocale, Accente und diakritischen Zeichen nur bei dunklen zweideutigen Stellen oder bei abweichenden außerordentlichen Fällen und Lesearten. Die übrige Lesung, über welche kein Anstand entstehen konnte, oder wenigstens zu ihrer Zeit keiner obwaltete, berührt sie nicht, sondern überläßt es dem Sprachgefühle eines Jeden, das Rechte zu treffen. Einige Kleinigkeiten ließ sie unbestimmt, und die orientalischen und occidentalischen Juden weichen von einander in 218 bis 220 Lesearten ab; aber keine derselben betrifft die Thora und keine ist sinnentstellend; sie beziehen sich lediglich auf die Form der Wörter, auf ihre Dehnung, auf das Dagesch und Raphe u. dgl. Wahrscheinlich rühren diese Verschiedenheiten in der Leseart aus älteren Zeiten her. Je mehr sich übrigens in späteren Zeiten der lebendige traditionelle Geist der Bibel und heiligen Sprache verlor und Alles zur theoretischen Gelehrsamkeit wurde, desto mehr war man darauf bedacht, das Bibelstudium durch alle möglichen künstlichen Stützen zu befestigen und Alles bis in die feinsten Minutissima genau zu bestimmen. So wurde es zuletzt eingeführt, die ganze Bibel Wort für Wort zu punctiren. Ohne Zweifel ist diese Methode zuerst von jüdischen Bibelkritikern gebraucht worden, und kam sodann allmälich zwischen dem 8ten und 9ten Jahrhundert in allgemeine Aufnahme. Andere setzen solche auf das Jahr 1000. Die mit der Masora versehene punctirte Bibel, wie wir sie heute zu Tage be-

sitzen, ist also ein Theil der Thora Scheb'al Peh, welche von Moses ihrem synthetischen Inhalte nach, nicht nur mit den Namen, sondern auch mit den Zeichen der Vocale und Accente, sammt dem wesentlichen Inbegriff der ganzen Hieroglyphik der Bibel überliefert und von den späteren Zeitaltern analytisch zergliedert worden. Die Kritiker in Tiberias sind also nicht die Erfinder der Masora, sondern ihr großes Verdienst besteht bloß darin, daß sie die alten Überlieferungen revidirt, beleuchtet und mit Anmerkungen versehen haben, wie solches deutlich aus Eben Esra's Bibelcommentar zu 2 Mos. 25, 31 hervorgeht. Diese erweiternde und erklärende Masora ist die sogenannte große Masora, im Gegensatze zur kleinen, welche eigentlich die alte ursprüngliche Überlieferung zu sein scheint, und vielleicht von Esra nach einer noch älteren Tradition bearbeitet worden, in den heutigen Bibeln aber einen besonderen Platz einnimmt. Ohne Zweifel sind die Kritiker von Tiberias nicht einmal die ersten Verfasser dieser Anmerkungen zu der kleinen Masora gewesen. Jahrhunderte zuvor hatte man schon angefangen, dergleichen Erörterungen zu der älteren Masora hinzuzufügen, und solcher Gestalt den Grund zu der großen Masora zu legen, die hierauf von den Gelehrten in Tiberias bloß ausgebildet und von den späteren Kritikern fortgesetzt, bis auf den heutigen Tag aber noch nicht ganz geschlossen ist, indem die große Masora noch immerhin durch neue Beiträge vermehrt werden kann. Die schriftlich überlieferte Masora ist nicht fehlerfrei, was sich bei ihrer Beschaffenheit als einem Complexe einer fast unübersehbaren Masse chaotisch zerstreuter Einzelbemerkungen sehr natürlich erklärt; man müßte sich wundern, wenn sich die Abschriften derselben ohne Schreibfehler fortgepflanzt hätten. Diese Fehler gaben hinwiederum, wo sie nicht erkannt wurden, Anlaß zu mancherlei unrichtigen Vermuthungen und Deutungen, und so entstanden in den späteren Handschriften mancherlei abweichende Lesearten; und es möchte demzufolge keine einzige durchgängig masoretisch richtige Bibelausgabe vorhanden sein. Man kann indeß daraus nicht folgern, daß es den Juden an einer einheitlichen Tradition gebreche, und nicht mit Kennicott sagen, daß die Juden über die wahre Leseart unter sich selber uneinig seien. Denn die Varianten in der Leseart sind nicht sinnentstellend, betreffen ferner bloß Kleinigkeiten, meistens nur die Dehnungsbuchstaben, und sind endlich nicht von solcher Art, daß man nicht durch Fleiß und An-

strengung hinter die Wahrheit kommen könnte; sie beruhen eigentlich nur auf einer Vernachlässigung des kanonischen Prüfsteins, der den Juden nicht fehlt, und sind mithin keineswegs als wahre Varianten zu betrachten. — Die Meinung, daß die Masora eine künstliche Erfindung späterer Zeiten, und nicht aus der ursprünglichen Wissenschaft des Gesetzes herausgewachsen sei, erklärt Molitor für eine rationalistische und unhistorische Ansicht. Wem die Bibel nicht mehr und nichts weiter, als eine hebräische Nationalmythe sei, der werde freilich die Juden durchgängig nur nach Analogie der übrigen, besonders der semitischen Völker betrachten, und demnach nicht geneigt sein, ihnen vorzugsweise ein ursprünglich ausgebildetes Vocalsystem zuzuschreiben, welches man bei den anderen semitischen Völkern nicht findet. Wer hingegen glaubt, daß die Bücher des alten Bundes aus göttlicher Offenbarung geflossen, und daß in denselben die wahre Urquelle alles menschlichen Heiles zu suchen ist, der wird sich viel leichter zur Annahme des primitiven Alters der Vocale gestimmt fühlen; wie denn solches bei den größten Theologen der älteren Zeit meistens der Fall war, welche mit der Bibel zugleich auch das ganze Vocal- und Accentwesen für ein göttliches Werk ansahen, indem sie sich gleichsam innerlich gedrungen fühlten, wenn auch keine Alterthumskunde es ihnen documentirte, eine solche Voraussetzung als Gottes würdig anzunehmen. Wer die Bibel als ein göttlich geoffenbartes Buch anerkennt, und nebstdem die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der hebräischen Schrift- und Bibelsprache kennt, muß einsehen und begreifen, daß die Bibel nie ohne Masora gewesen sein könne. Die Masora nach ihrer ersten ursprünglichen Bedeutung war die durch mündliche Überlieferung fortgepflanzte kanonische Leseart der Bibel, die allenthalben auf den Wortsinn geht. Außer dieser kanonisch festgesetzten Lesung läßt aber der unpunctirte Text eine Menge anderer Lesearten zu, die im mystischen Sinne alle anzunehmen sind, so weit sie mit der kanonischen Grundleseart vereinbar sind; diese mannigfaltigen überlieferten mystischen Lesearten nun, in Verbindung mit dem unpunctirten freien Texte, werden bei den Talmudisten Masora genannt. Die Angaben der Masora, ein im Laufe der Jahrhunderte sich anhäufendes, und ohne Plan und Regel aneinander gereihtes Aggregat von Notizen ist allerdings nur für denjenigen brauchbar, der sowol mit dem Buchstaben, als mit dem Geiste der Bibel auf das

innigste vertraut ist. Die Masora wurde in einer Zeit gesammelt, wo diese innig vertraute Bekanntschaft mit der Bibel noch häufiger unter den jüdischen Gelehrten, mithin das Bedürfniß nach einer systematischen Ordnung der Materien noch nicht so fühlbar war; übrigens mochten die großen Verfolgungen, die später gegen die Juden im Orient ausbrachen, wol die Hauptursache gewesen sein, warum die systematische Gestaltung der Masora und überhaupt ihre gänzliche Vollendung unterblieben ist. Denn so groß und umfassend auch die Arbeiten der Masorethen waren, so ist doch das Werk keineswegs beendiget, sondern es lassen sich noch eine Menge von Vergleichungen auffinden, die in philologisch-mystischer Hinsicht von großer Bedeutung sind. Nachdem die jüdische Gelehrsamkeit von dem Orient nach dem Occident verpflanzt wurde, haben zwar manche christliche und jüdische Gelehrte sich um die Bearbeitung der Masora verdient gemacht; was aber geschehen, ist nur ein kleiner Anfang zu dem, was noch zu leisten ist, indem die Masora, trotz der großen Bemühungen eines Ben Chajim und Buxtorf, sowol rücksichtlich ihres Inhaltes als ihrer Form immer noch auf ihre letzte Vollendung wartet. Als größten Masorethen unseres Jahrhunderts preist Molitor den Rabbiner Simon Wolf Heidenheim († 1832), über dessen Verdienste um rabbinische Theologie und Wissenschaft sich in Molitor's Werke die näheren Nachweisungen finden [1]).

[1]) Vgl. Molitor Philos. d. Gesch. Bd. I, S. 645, Anm. — Seit Heidenheim und Molitor ist die kritische Textgeschichte des A. T. in ein neues Stadium getreten durch die Arbeiten des Rabbiners Abraham Geiger, der wol auch dem masoretischen Texte den Vorzug von jenem der LXX und des samaritanischen Pentateuchs gibt, aber ihn nicht als den völlig echten und ursprünglichen Text ansieht, der ihm vielmehr in die Wandlungen hineingezogen worden scheint, welchen das nachexilische Judenthum bis zum gänzlichen Aufhören des jüdischen Staates unterlag. Geiger's textkritische Arbeiten beziehen sich, wie aus dem Angedeuteten zu entnehmen, vornehmlich auf die ältere vorexilische Literatur des A. T., rücksichtlich welcher er sich, obschon auf offenbarungsgläubigem Standpuncte stehend, ziemlich weitgehende Anwendungen seiner Grundannahme von einer, der herrschenden Richtung des nachexilischen Judenthums entsprechenden Umgestaltung des überlieferten Textes erlaubt. Er erklärt diese Umänderungen aus den Bestrebungen einer nationalen Zelantenpartei, welche in Erinnerung an die traurigen und verhängnißvollen Strafgeschicke des Volkes

§. 861.

Molitor unterscheidet einen formalen und materialen Theil der jüdischen Tradition; die Masora constituirt den formalen Theil, der

---

Gottes den Gegensatz wider alles Heidnische schärfte, für den engen Anschluß an die aaronitische Priesterfamilie eiferte, auf strenges Halten an den überlieferten Satzungen drang u. s. w.; diese Bestrebungen hätten denn auch die Fassung des dem Volke vorzulesenden Textes der heiligen Bücher beeinflußt, was um so weniger überraschen dürfe, da die heilige Schrift immer als ein praktisches, für das Leben bestimmtes Buch angesehen worden, und demnach auch ihr öffentlicher und liturgischer Gebrauch praktischen Lehrzwecken dienstbar gemacht worden sei. Geiger macht eine Reihe biblischer Stellen aus vorexilischen Büchern namhaft, an welchen er das von ihm aufgestellte textkritische Erklärungsprincip zu erproben sucht, welches indeß augenscheinlich auf einer hypothetischen Grundannahme ruht und in seiner Anwendung zu Folgerungen führt, welche mit den Lehren und Anschauungen des christlichen Offenbarungsglaubens sich schlechterdings nicht vertragen. Daß der biblische Text im Einzelnen wirklich manche Änderungen erlitten habe, und diese nicht jederzeit auf bloß zufälligem Wege, durch Versehen der Abschreiber u. s. w. in den Text hineingekommen seien, möchte sich nach Geiger's Nachweisungen kaum in Zweifel ziehen lassen, und kann, soweit es sich um bloß nebensächliche Dinge handelt, ohne Bedenken zugegeben werden. Das Verfehlte und Unzulässige liegt nur in dem Standpuncte selber, dem es, bei dem Mangel einer Orientirung am neutestamentlichen Offenbarungsbewußtsein, an einem sicheren Halte und Leitsterne fehlt; in Folge dessen vermag er sich mancher, von der Textgeschichte abseits liegender Annahmen nicht zu erwehren, die augenscheinlich der rationalistisch-skeptischen modernen Bibelkritik entlehnt sind, und die vormosaische biblische Geschichte wenigstens zum Theile in Sage und Mythe zu verwandeln drohen. Geiger's Hauptwerk, in welchem die Ergebnisse seiner Forschungen im Zusammenhange vorgetragen werden, erschien unter dem Titel: „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums" (Breslau, 1857). Seit a. 1862 ff. gibt er eine „jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" heraus, in welcher er die in seinem Hauptwerke vorgetragenen Ansichten nach verschiedenen Seiten im Einzelnen weiter zu entwickeln sich bemüht. Katholischer Seits erschien kürzlich eine in das Gebiet der hieher gehörigen Untersuchungen einschlagende Arbeit von L. Reinke: Die Veränderungen des hebr. Urtextes des A. T. und die Ursachen der Abweichungen der alten unmittelbaren Übersetzungen unter sich und vom masoretischen Texte nebst Berichtigung und Ergänzung beider. Münster, 1866 (Vgl. darüber das bonner theol. Lit.-Bl. Jahrg. 1866, Nr. 13.).

materiale bezieht sich auf den Inhalt, und betrifft die Erklärung des überlieferten heiligen Schriftwortes. Innerhalb dieses materialen Theiles der jüdischen Tradition unterscheidet Molitor einen äußeren legislativen, und einen inneren doctrinellen Bestandtheil, deren jeder wieder seine eigene Geschichte hat. Der legislative Bestandtheil der jüdischen Tradition umfaßt die allgemein im Judenthum angenommenen mündlichen Satzungen und Regeln, die von Moses ererbt, durch die noch weiter von Seite der Propheten, und später der Synagoge hinzugekommenen vermehrt und erweitert worden sind. Durch den Lehrer Hillel (a. 37 v. Chr.) wurde die bis dahin auf 600—700 Abschnitte angewachsene mündliche Gesetzestradition (Hallachoth) in sechs Hauptabschnitte geordnet; 200 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems wurde dieser Theil der Tradition auf Beschluß der Häupter der Synagoge zum ersten Male in compendiarischer Form schriftlich verzeichnet, die Hillel'sche Sammlung aber von Rabbi Jehudah Hakkadosch in der Mischna zusammengetragen. Die in die Mischna nicht aufgenommenen Reste der Tradition (B'rajthoth), die in verschiedenen nachfolgenden Büchern zusammengelesen wurden, haben mit der Mischna gleiche Gesetzeskraft. Aus den Bemühungen, die B'rajthot mit der Mischna zu vereinbaren und zu vermitteln, entstand die Gemara, zuerst die hierosolymitanische, und sodann die babylonische, welche ihrer größeren Vollständigkeit wegen vorgezogen wird. Mischna und Gemara zusammen heißen der Talmud. Auf die Abfassung und Redaction des Talmud folgte die Commentirung desselben durch die sogenannten Poskim, deren große Arbeiten gegen Ende des 15ten Jahrhunderts zu ihrem endgiltigen Abschlusse kamen. Maimonides gab in seiner „mächtigen Hand“ (Jad hach'sakah) eine übersichtliche Darstellung der gesammten jüdischen Gesetzeslehre (1170); seine Arbeit wurde durch Rabbi Joseph Caro in dessen „gedecktem Tische“ (Schulchan Aruch) zu Ende geführt. Damit schließt die jüdische Gesetzestradition im Ganzen und Großen, obschon noch später eine Menge Abhandlungen über einzelne im Schulchan Aruch nicht bestimmt ausgedrückte casuistische Probleme nachkamen.

Molitor beklagt die in diesen Arbeiten vollzogene Scheidung des Gesetzlichen vom Doctrinellen, durch welche die tiefere Wissenschaft im Judenthum ihrem successiven Verfalle entgegengeführt wurde, und die jüdische Gesetzeswissenschaft der Schulen allmälich

völlig entgeistet wurde. Indeß starb die Kunde und Wissenschaft des tieferen Schriftsinnes nicht aus; nur pflanzte sie sich abseits von der Schule unter den sogenannten Kabbalisten fort, deren Reihe bis in die letzten Jahrhunderte herabreicht, und deren Arbeiten und Leistungen nicht selten wieder neu anregend und befruchtend auf das in schulmäßiger Art und Form betriebene Studium der Gesetzeswissenschaft zurückwirkten. Unter „Kabbalah" hat man die höhere mystische Tradition im Judenthum zu verstehen, die ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinne nach nichts Anderes, als den doctrinalen Bestandtheil der mündlichen Tradition bedeutet, und demzufolge in ihren Ursprüngen, gleich dem gesetzlichen Theile derselben bis auf Moses, ja noch weiter zurückzuleiten ist, indem sie nach ihrem theoretischen Inhalte zum nicht geringen Theile Patriarchenüberlieferung ist, und als solche Aufschlüsse über das heiligste Geheimniß Gottes und die göttlichen Personen (Parzuphim), über die primitive Schöpfung und den ersten Geisterfall, Entstehung der Finsterniß, der Materie und der erneuerten Ordnung in den sechs Schöpfungstagen u. s. w. enthält; gewöhnlich theilt man die Kabbalah in das Maaseh Bereschith (Schöpfungswerk) und das von der himmlischen Welt handelnde Maaseh Merkabah (Ezech. c. 1) ab. Der praktische Theil dieser Mystik ist eine Anleitung zur Übung des Gesetzes in seinem wahren, geistigen Sinne zur Reinigung und Heiligung und zur allmälichen Vergestaltung seiner selbst in Gott, um so aus sich ein lebendiges Organ Gottes zu bilden, und sich zur Bekämpfung der Werke des Satans und zum Wirken des Guten im Reiche der sichtbaren und unsichtbaren Welt zu befähigen. Die hohen Geheimnisse der theoretischen und praktischen Kabbalah sind nach der Lehre der jüdischen Mystiker insgesammt in der Schrift selber enthalten, theils in klaren und unzweideutigen Worten, größtentheils aber in dunklen Bildern und geheimnißvollen Winken (R'masim) ausgedrückt; und diese Worte sind nicht bloß Redeweisen der Bibel, sondern auch in der inneren und äußeren Form des biblischen Schriftwortes enthalten. Das geschriebene Lehrwort der Offenbarung ist ein Hieroglyph von unendlichen Hieroglyphen, eine ewige Quelle von Geheimnissen, die niemals zu erschöpfen sind. Alle Gesetze und Erzählungen der Schrift enthalten sinnestiefe, allegorische Beziehungen; kein Satz und keine Redefigur ist ohne tiefere Bedeutung, selbst die scheinbaren Incorrectheiten und Defecte des

Ausdruckes sind nur änigmatische Hüllen einer verborgenen Wahrheit. Die äußere plastische Hieroglyphik der biblischen Worte wird in der Doctrin der Masorethen aufgehellt; die innere qualitative Symbolik der biblischen Worte faßt eine Art mystischer Chiffresprache in sich, welche sich wieder in zwei Hauptgattungen spaltet. Die erste derselben besteht darin, daß die biblischen Worte als Synthesen anderer Worte betrachtet werden, welche in jenen auf geheimnißvolle Weise enthalten sind, und entweder durch Evolution in ihre Elemente (Buchstaben), oder durch Theilung, oder endlich durch Versetzung derselben aufgeschlossen werden. Die andere Gattung der mystischen Chiffresprache beruht darauf, daß die biblischen Worte als identisch mit anderen Worten betrachtet werden und dadurch ihre tiefere Erklärung erhalten. Diese Identität gründet sich aber entweder auf das gegenseitige mystische Verhältniß und die Verwandtschaft der einzelnen Buchstaben zu einander oder auf ihren Zahlenwerth. Molitor erläutert alle diese Arten heiliger Chiffres durch sinnreiche Beispiele, rücksichtlich welcher wir auf sein Werk verweisen müssen [1]). Hier nur eine kurze Andeutung über die durch die Zahlenwerthe der Buchstaben und Worte mysteriös ausgedrückten Wahrheiten. Die Zahl ist die Form aller Dinge; Zahlen und Buchstaben stammen aus einem gemeinschaftlichen Princip. Daraus fließt die allgemeine mystische Regel, daß Dinge, deren Namen einerlei Zahl haben, auch in einer gewissen inneren Verwandtschaft und Beziehung zu einander stehen. So bedeutet z. B. das Wort אחד (418=13), Eins, soviel als אהבה (5251=13), die Liebe, die da ist die ursprüngliche Einheit, die Alles einiget, was getrennt ist. Die Zahl 13 findet sich gleichfalls in den 13 Eigenschaften der Barmherzigkeit, in denen sich Gott dem Moses auf dem Berge Sinai geoffenbart (2 Mos. 34, 6. 7). Das Geheimniß 13, als die Zahl der ewigen Liebesvereinigung, wird auch vorbildlich angedeutet durch Jakob und seine 12 Söhne, und ist in Christus und seinen 12 Aposteln in Erfüllung gegangen. 13 aber beträgt in der kleinen Zahl 4 (1+3), gleich den Buchstaben des heiligen Namens יהוה, der da ist die Liebe und das Leben, woraus Alles hervorgegangen. Diese mystische Lehre nun — fährt Molitor fort — die einst im Alterthum die wahre Seele des ganzen Lebens aus-

---

[1]) Vgl. Molitor Philos. d. Gesch., Bd. I, S. 54 ff.

machte, wurde wol größtentheils nur mündlich fortgepflanzt; indeß sollen bereits die älteren Weisen, sogar schon die Patriarchen, die wesentlichsten Sätze derselben in geheimer Schrift verzeichnet haben. Das Buch Jezirah gilt nach der Meinung fast aller Kabbalisten für eine Aufzeichnung Abraham's, und trägt jedenfalls das Gepräge eines hohen Alterthums an sich; gewiß ist nicht erst R. Akiba der Verfasser desselben. Morinus, der es einem noch späteren Autor zuschreibt, übersieht, daß die Buchstabenmystik, um deren willen er die Entstehung des genannten Buches so spät ansetzt, gleichfalls alt ist, und deutlichste Spuren derselben in den LXX, in der Mischna und den ältesten Midraschim (moralisch-pneumatische Schriftausdeutungen) sich finden. In den Zeiten unmittelbar vor Christus begannen die kabbalistischen Megilloth und die Namen ihrer Verfasser etwas bekannter zu werden; nicht Weniges von den Lehren derselben hatte auch in die deuterokanonischen Bücher Sapienz und Sirach Eingang gefunden; Philo und der Paraphrast Jonathan haben gleichfalls Vieles davon in ihre Schriften aufgenommen. Dem Lehrer des Akiba, R'chuniah ben Kanah wird eine Reihe kabbalistischer Schriften zugeschrieben, darunter die vorzüglichste der Bahir (Lichtblick im Dunkel), dessen Alter Morinus mit unzureichenden und falschen Gründen bestreitet. R. Schim'on ben Jochai (a. 121 p. Chr.) ist Verfasser des Buches Sohar (Lichtglanz vgl. Dan. 12, 3), in Gesprächsform abgefaßt, und in Ton und Inhalt der Erzählung vielfach an den in den Evangelien erzählten Lehrwandel Christi erinnernd; außer den heiligen Schriften des Alten Testamentes und Neuen Testamentes gibt es — bemerkt Molitor — vielleicht kein Buch, das an Tiefe, Fülle und Geistesschwung dem Sohar gleichkäme, der nur in Betreff der reflectirten Naturweisheit und in christlich-mystischer Hinsicht durch Jakob Böhme's Schriften übertroffen werde. Das späte Bekanntwerden dieses Buches gibt dem Morinus Anlaß, die Authenticität desselben anzustreiten, ist aber wahrscheinlich daraus zu erklären, daß die im Orient lebenden Schüler Schim'on's die Schrift ihres Meisters lange geheim hielten. Nach Aufzählung einer Reihe mystischer und hieroglyphischer Schriften, die nach dem Sohar bis in's 13te Jahrhundert herab erschienen, verzeichnet Molitor noch die vorzüglichsten kabbalistischen Schriften und Bibelerklärungen vom 13ten bis zum 16ten Jahrhundert herab, darunter die Werke von Ram-

ban (Nachmanides), Meyer Hallevi, Bechai, Menachem Rekanati, Chasdai u. s. w. Die Reihe derselben schließt Isaak Lorja († 1570), dessen Schriften Molitor für das vielleicht tiefste und erhabenste theosophische Werk gelten, das je aus einem menschlichen Geiste hervorgegangen. Aus der ganzen kabbalistischen Literatur könne nur dieses große Werk dem Sohar an die Seite gestellt werden; es ist gleichsam der enthüllte, aufgeschlossene und aus seinen innersten Elementen systematisch entwickelte Sohar. Nur fehle ihm bei seiner immensen Größe jener begeisterte Schwung, der den Leser in den Schriften von R. Schim'on so allgewaltig ergreife: man werde bei Lorja bis in die tiefste und feinste Analysis der höchsten, überschwenglichsten Potenzen geführt, fühle sich aber nirgends lebendig und warm angeregt.

§. 862.

Diese Anschauungen weichen nun um ein Beträchtliches von jenen ab, welche in der neueren historisch-kritischen Behandlung der Bibel seit Richard Simon zur Geltung gekommen waren. Auch vordem hatte, wie von jeher, die Kabbala und kabbalistisch-mystische Interpretation der Schrift unter den christlichen Gelehrten stets nur vereinzelte Apologeten und Vertreter gefunden, und auch solche Männer, welchen es an den nöthigen sprachlichen Kenntnissen und an der erforderlichen Vertrautheit mit der rabbinischen Literatur nicht fehlte, pflegten den Einblick in den tieferen mysteriösen Schriftsinn nicht bei den jüdischen, sondern bei den altchristlichen Auslegern der alttestamentlichen Schriften zu suchen. R. Simon ist freilich auch mit letzteren nicht unbedingt einverstanden [1]), unterwirft sie vielmehr einer strengen Kritik, die ihm manchen scharfen Tadel zuzog [2]). Wenn er den Hang zum Allegorisiren dem Origenes um seiner anderweitigen hohen Verdienste willen und wegen der mit jener Auslegungsart verbundenen Absicht, hellenisch gebildete Heiden zu gewinnen, nachsieht, so kann er es mehreren anderen Vätern nicht verzeihen, daß sie den Origenes einfach nur aus-

---

[1]) Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. depuis le commencement du christianisme jusques à notre tems. Rotterdam, 1693.

[2]) Vgl. Bd. IV, S. 717 ff.

schrieben, und läßt unter denselben nur jene als verdienstliche Ausleger gelten, welche die Erforschung und Erklärung des Literalsinnes sich zur Aufgabe setzten; im Grunde sei der einzige Theodoret es werth, daß man ihn hinsichtlich des Wortverstandes der Schrift zu Rathe ziehe. Den heiligen Augustinus vertheidiget er wol gegen unbescheidene und irreverente Anschuldigungen von Seite des Capellus, und anerkennt den Scharfsinn und die sinnreiche Tiefe der augustinischen Auslegung, glaubt ihr jedoch einen eigentlichen wissenschaftlichen Werth absprechen zu müssen, da es dem Augustinus einerseits an den nöthigen sprachlichen Kenntnissen gefehlt, und seine Vorliebe für platonische Anschauungen, mystische Zahlengeheimnisse u. s. w. einer gesunden und unbefangenen Auffassung des wahren und richtigen Schriftsinnes hindernd im Wege gestanden sei. Unter den späteren christlichen Auslegern des Alten Testamentes zollt Simon dem Nicolaus Lyranus, Cardinal Cajetan, Emmanuel Sa, Menochius und Tirinus die meiste Anerkennung; auch des Serarius gedenkt er lobend, und rühmt namentlich seine sprachlichen Kenntnisse, deren Abgang er bei Bonfrerius und Mariana bedauert. Unter den protestantischen Auslegern hebt er Joh. Mercerus, Sebastian Münster, Fagius und Batablus wegen ihrer Kenntniß der hebräischen Sprache und Belesenheit in rabbinischen Auslegungen hervor; des Grotius Anmerkungen zum Alten Testamente erklärt er für eine genugsam bekannte und anerkannte Arbeit, an der er nur bedauert, daß ihr Verfasser nicht selten mit einer unnöthigen profanen Gelehrsamkeit prunke, die zur Erhellung des Schriftsinnes nichts beitrage, ja diesen in ihren Anführungen häufig gar nicht treffe. Als verdienstlich rechnet er dem Grotius an, daß derselbe die alten griechischen Auslegungen des Alten Testamentes zu Rathe gezogen und sich nicht so ängstlich, wie andere Interpreten, an die Masora gebunden habe. Er sei bestrebt gewesen, aus den vorliegenden Auslegungen die besten und haltbarsten zu wählen, wisse sich indeß hinundwieder von arminianischen und socinianischen Einflüssen und Auffassungen nicht frei zu erhalten. Unter den rabbinischen Auslegern gibt Simon selbstverständlich denjenigen den Vorzug, welche die literale Auslegung bevorzugen. Demgemäß empfiehlt er vor allen die Schrifterklärungen der Karaiten, obschon er zugibt, daß dieselben in ihrer Opposition gegen das Mystische und Traditionelle zu weit gegangen seien; den Karaiten

stellt er Aben-Esra zur Seite, dessen Grundsätze über Schrifterklärung er ausführlich mittheilt. An R. Kimchi tadelt er, daß derselbe seine Erklärung mit allzu vielen grammatischen Minutien angefüllt habe; R. Salomon Isaak meide wol diesen Fehler, sei aber als vorzugsweise theologischer Ausleger für die Zwecke der christlichen Schrifterklärung weniger brauchbar. Als einer der besten und gehaltvollsten jüdischen Ausleger gilt bei Simon der Rabbi Isaak Abravanel, dem er weiter noch den Glossator Lombroso und den Epitomator Aben Melech zur Seite stellt. Mit den kabbalistischen Auslegern ist Simon, wie im Voraus zu erwarten steht, nicht einverstanden; bereits Maimonides ist ihm zu speculativ und zu mystisch, auch zeige derselbe hin und wieder Neigung, die übernatürlichen Erscheinungen und Thatsachen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte in Visionen und Träume umzudeuten.

R. Simon ist ein Vertreter der grammatisch-historischen Interpretation, und legt das Hauptgewicht auf eine correcte und sachkundige philologisch-kritische Behandlung des Textes der heiligen Schriften. Darnach bestimmt sich weiter sein Urtheil über die älteren und neueren Ausleger des Neuen Testamentes. Er hält die theologisch-kirchliche Auslegung in Ehren, und rügt an Valla und Erasmus die unmotivirten Ausfälle gegen die Scholastiker, tadelt aber umgekehrt an Nicolaus von Lyra, daß derselbe seinen Erklärungen so viele theologische Untersuchungen einmengt; seine hebräische Sprachkenntniß sei ihm bei der Erklärung des Neuen Testamentes allerdings in manchen Beziehungen recht gut zu Statten gekommen, leider hätte seine Kenntniß des Griechischen mit jener des Hebräischen nicht gleichen Schritt gehalten. An Erasmus wird umgekehrt sein Mangel an hebräischer Sprachkenntniß gerügt, der zur Folge hatte, daß sich Erasmus in seinem Bestreben, die LXX mit dem hebräischen Texte zu vereinbaren, manche Verstöße zu Schulden kommen ließ. Überhaupt sei sein Verfahren vielfach kein kritisch correctes gewesen; da sich aber seine Gegner zum größeren Theile auf Grammatik und Kritik schlecht verstanden, so sei ihm nicht schwer geworden, sich gegen ihre Anfechtungen zu behaupten. Die exegetischen Versuche und Arbeiten des Cardinal Cajetan und des Ambrosius Catharinus werden von Simon mit Sachkunde und kritischer Unparteilichkeit beurtheilt; seine Ansicht über Dominicus Soto als Commentator des Römerbriefes hängt mit der von Bos-

suet an Simon gerügten theologischen Denkrichtung zusammen, bei der wir uns hier nicht aufhalten wollen. Unter den französischen Exegeten des 16ten Jahrhunderts zollt er die meiste Anerkennung dem Joh. Gagnier, dessen Arbeiten nach seinem Dafürhalten die Klagen des Robertus Stephanus über die Unwissenheit der pariser Theologen in der griechischen Sprache und heiligen Schrift am besten zu widerlegen geeignet seien. Sasbouth und Estius werden von Simon unter die besten Ausleger der paulinischen Briefe gerechnet; nur sei bei denselben mitunter mehr von augustinischer und thomistischer Theologie, als von paulinischer Lehre zu finden. Das meiste Lob zollt Simon den Auslegern aus dem Jesuitenorden, deren er eine ganze Reihe anführt: Toletus, Ribera, Maldonat, Benedictus Justiniani, Emmanuel Sa, Mariana; minder günstig, obschon nicht verwerfend, äußert er sich über Menochius, Tirinus und Cornelius a Lapide, bei welchem letzteren er mehr sachlichen Reichthum als Gründlichkeit der Orientirung findet. Unter den älteren protestantischen Commentatoren des Neuen Testamentes dünken ihm Camerarius, Chemniz, Bullinger, Beza die brauchbarsten zu sein; Calvin habe zum großen Theile den Bucer ausgenützt. Scaliger und Calixt kommen bei Simon übel weg; dagegen würdiget er den Joh. Coccejus als Ausleger großen Lobes; Joh. Cameron und Ludwig de Dieu rechnet er unter die geschicktesten Kritiker. Lightfoot's Horae hebraicae et talmudicae dünken ihm bloß für die biblische Archäologie vom Belange; Hugo Grotius habe trotz der theologischen Mängel seiner Auslegung Anspruch auf den Ruhm, der geschickteste und gelehrteste Ausleger des grammatischen und buchstäblichen Sinnes der Schrift zu sein.

§. 863.

Der Reihe der von Simon aufgezählten und beurtheilten berühmten katholischen Schriftausleger ist noch Augustin Calmet anzufügen, der letzte große Exeget, welchen die kirchlich-theologische Literärgeschichte zu nennen hat, und dessen biblisch-hermeneutische Arbeiten uns über den Stand der biblisch-theologischen Erudition in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts zu orientiren geeignet sind; sie enthalten die Summe dessen, was die biblisch-theologische Forschung innerhalb der kirchlichen Kreise bis dahin für das sprachliche und

geschichtliche Verständniß der heiligen Schrift zu Stande gebracht hatte. Die weitere Entwickelung des sprachlichen und geschichtlichen Verständnisses der Schrift fällt zum größeren Theile außerhalb die Kreise der kirchlich-theologischen Gelehrsamkeit, die eben von jener Zeit an sichtlich in Verfall gerieth, und in diesem Verfalle die große geistige Umwälzung, die während des 18ten Jahrhunderts im Culturleben des abendländischen Europa vor sich gieng, abspiegelte. Im Anschlusse an die besten und bewährtesten unter seinen unmittelbaren Vorgängern setzte sich Calmet die grammatische und historische Erklärung des Textes der heiligen Schrift zur Aufgabe, und unternahm unter Mitwirkung verschiedener Mitglieder der Benedictinercongregation de S. Vanne et de S. Hidulphe die Herausgabe einer französischen Bibelübersetzung mit beigefügter fortlaufender Worterklärung des Textes aller heiligen Bücher [1]); die Erklärung sollte das Beste und Bewährteste aus den schon vorhandenen Commentaren, vermehrt und berichtiget durch die Ergebnisse der selbsteigenen Forschungen und Studien Calmet's, enthalten. Das Werk fand im gesammten christlichen Abendlande eine höchst ehrenvolle Aufnahme; auch von protestantischer Seite ward ihm achtungsvolle Würdigung zu Theil, Mosheim erklärte es für das brauchbarste und zweckmäßigste aller vorhandenen Bibelwerke. Diesem Bibelcommentar folgte eine Sammlung von Abhandlungen über verschiedene exegetische und biblisch-kritische Materien [2]), welche in's Englische, Holländische, Teutsche und Lateinische übersetzt wurden und in wiederholten Auflagen erschienen. Daran schloß sich als drittes Werk Calmet's biblisches Lexicon [3]), welches dem Bibelforscher einen möglichst reichhaltigen Apparat nöthiger Orientirungen und Sacherklärungen darbieten sollte, und dieselbe weite Verbreitung, wie das vorausgegangene Werk, fand. Endlich gieng Calmet auch noch an die Ausarbeitung einer heiligen Geschichte des Alten

[1]) La s. bible en latin et en français avec un commentaire literal et critique. Paris, 1707—1716; 23 Voll. 4°. (Zweite Ausg. Paris, 1714 ff.; 3 Ausg. in 9 Foliobänden, Paris, 1724).

[2]) Dissertations, qui pouvent servir de prolegomènes de l'Ecriture sainte. Paris, 1720.

[3]) Dictionnaire historique et critique, chronologique, geographique et literal de la Bible. Paris, 1722 f. 3 Voll. fol.

Testamentes und Neuen Testamentes als Einleitung und Ergänzung der Kirchengeschichte Fleury's, mit der sie gewissermaßen Ein Ganzes ausmachen sollte. Auch diese Arbeit war von Wichtigkeit und Bedeutung für das Schriftstudium sowol, wie für die Historik im Allgemeinen, und genügte für die Bedürfnisse jener Zeit, in welcher sie erschien; jetzt möchte sie wol völlig veraltet sein, und kaum ein anderes, als das literarhistorische Interesse ansprechen. Zehn Jahre nach diesem Geschichtswerke erschien Berruyer's Histoire du peuple de Dieu [1]), welche in einer anderen Art und in einem anderen Stile als Calmet den biblischen Geschichtsstoff für das Bedürfniß der Gegenwart zubereiten wollte, und hiedurch die ernstlichste Mißbilligung der Kirche herausforderte. Die eigenen Ordensgenossen Berruyer's, unter ihnen besonders Tournemine, drangen auf Vernichtung des Buches; Papst Benedict XIV ließ es in den Index librorum prohibitorum setzen. Berruyer schloß dem zweiten oder neutestamentlichen Theile seiner biblischen Geschichte als dritten Theil eine Paraphrase litérale der Apostelbriefe an, die neben manchem Guten auch mancherlei Sonderlichkeiten enthält und auf Hardouin's Auslegung der Schrift gestützt ist. Das letzte große exegetische Unternehmen aus jener Zeit war ein zu Venedig erscheinendes Sammelwerk in 28 Quartbänden, in welchem das Beste aus den berühmten katholischen Bibelauslegern in guter Auswahl und geschickter Verbindung zusammengestellt war [2]); sofern dieses Werk die Gesammtheit der vorzüglicheren exegetischen Leistungen umfaßt, läßt sich aus einer näheren Durchforschung desselben abnehmen, wie weit die katholisch-wissenschaftliche Bibelauslegung bis dahin gediehen war, und was einer nachfolgenden weiteren Entwickelung der biblischen Auslegungskunde noch zu leisten übrig blieb.

---

[1]) Vgl. Oben S. 118, Anm. 3.

[2]) Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V. Pont. Max. jussu recognita, et Clementis VIII. auctoritate edita, cum selectissimis commentariis J. Gagnaei, J. Maldonati, Emmanuelis Sa, Guilielmi Estii, J. Marianae, Petri Lansselii, Thomae Malvendae, J. Stephani Menochii, Jacobi Tirini, Jacobi Gordoni et Jacobi Benigni Bossuet etc. Venedig, 1747; 28 Bde. 4°.

§. 864.

Wie in allen menschlichen Künsten die Praxis der Theorie zeitlich vorausgieng, und letztere aus ersterer sich entwickelte, so hat auch die Theorie der biblischen Auslegungskunst sich aus dem factischen Betriebe der Schriftauslegung entwickelt; und erst nachdem die Reihe der großen kirchlichen Schriftausleger abgeschlossen war, wurde von Seite der kirchlichen Theologen auch daran gedacht, die Auslegungskunde selber zum Gegenstande einer methodischen Bearbeitung zu machen, welche mit den Grundsätzen und Mitteln einer echten, sinnestreuen und wissenschaftlich zuverläßigen Schriftauslegung bekannt zu machen hätte. Das letzte und höchste Ziel dieser Bestrebungen war die Schaffung und Ausbildung einer Philologia sacra, deren weitausgreifende und mannigfaltige Aufgaben und Functionen freilich weit über den Umfang einer sogenannten Theorie der Schriftauslegung hinausgehen, aber deßungeachtet diese Thorie, wie zu ihrem Ausgangspuncte, so auch zu ihrem Endpuncte haben, indem die Schaffung und Ausbildung des biblisch-philologischen Apparates schließlich doch kein anderes Ziel, als das wissenschaftliche und gelehrte Verständniß des biblischen Textes haben kann. Den ersten Gedanken zur Ausarbeitung einer Philologia sacra faßte der sächsisch-gothaische Superintendent Salomon Glaßner[1]), dessen Werk nach vorausgeschickter Vertheidigung der unverfälschten Echtheit des überlieferten Originaltextes der Bibel eine Erörterung über die charakteristischen Eigenschaften des biblischen Stiles, eine biblische Hermeneutik und eine biblische Sprachlehre und Rhetorik bietet. Das Werk erlebte wiederholte Auflagen, und erhielt sich geraume Zeit im Gebrauche; bei einer späteren Überarbeitung desselben übernahm Dathe die grammatische und rhetorische[2]), G. L. Bauer in Altorf die biblisch-kritische und hermeneutische Abtheilung desselben[3]).

---

[1]) Philologiae sacrae, qua totius ss. V. et N. T. Scripturae tum stilus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur, Libri quinque. Frankf. u. Hamburg, 1653; 3 Aufl.

[2]) Grammatica et rhetorica sacra. Leipzig, 1776.

[3]) Critica sacra. Leipzig, 1795 (Vgl. Rosenmüller's Handb. der bibl. Lit. Bd. I, S. 541 ff.). — Hermeneutica sacra V. T. Leipzig, 1797 (Rosenmüller IV, S. 136 ff.).

Als ein besonderes Verdienst Dathe's bei dieser Umarbeitung wird die zweckmäßige Benützung und Einwebung der in verschiedenen Schriften von A. Schultens, N. W. Schröder, J. D. Michaelis, Gataker, Vorstius, Krebs u. A. zerstreuten grammatischen und philosophischen Bemerkungen bezeichnet. Caspar Wyß [1]) und Georg Pasor [2]) unternahmen die ersten Versuche einer neutestamentlichen Grammatik; gleichzeitig zogen Joh. Leusden und Joh. Vorstius die von der damaligen protestantischen Orthodoxie höchst ungern zugestandenen Hebraismen des Neuen Testamentes in nähere Untersuchung, worin sich ihnen weiter noch Olearius und Joach. Hartmann anschlossen. Der Mangel an feineren und genaueren sprachlichen Kenntnissen war indeß Ursache, daß diese Männer den doppelten Fehler begiengen, Hebraismen zu sehen, wo keine waren, und die wirklichen Hebraismen des Neuen Testamentes, statt aus dem Aramäischen, ausschließlich nur aus dem Hebräischen erklären zu wollen. Dieser doppelte Mißgriff verlieh den Anschauungen entgegengesetzter Art einen Schein wissenschaftlicher Berechtigung; und so machte im Laufe des 18ten Jahrhunderts noch einmal Chr. S. Georgi den Versuch, die sogenannte Purität der neutestamentlichen Gräcität zu vertheidigen [3]), und brachte auch manche gegründete Einrede wider die sogenannten Hellenisten vor. Der rohe Empirismus in Auffassung und Behandlung des neutestamentlichen Sprachidioms wurde erst allmälich durch die Fortschritte der neuzeitlichen philologischen Bildung im Allgemeinen, und durch die Rückwirkung dieser Fortschritte auf die biblisch-exegetischen Studien überwunden; bereits Tittmann [4]) drang auf eine rationale Erforschung der Gesetze des neutestamentlichen Sprachidioms, Fritzsche, Gieseler und Bornemann lieferten schätzbare Beiträge zur neutestamentlichen Grammatik, bis endlich eine solche Grammatik selber zu Stande kam, die uns durch G. B. Winer geliefert worden ist. Kürzlich hat Alexander Buttmann die griechische Sprachlehre seines Vaters durch eine Grammatik der neutestamentlichen Gräcität er-

---

[1]) Dialectologia sacra. Zürich, 1650.

[2]) Gramm. graec. sacr. N. T. Gröningen, 1655.

[3]) Vindiciarum N. T. ab Ebraismis Libri III. Frankf. u. Leipzig, 1732. — Hierocriticus sacer, seu de stylo N. T. Wittenberg, 1753.

[4]) De scriptorum N. T. diligentia gramm. Leipzig, 1813.

gänzt, aus dem Nachlasse von K. H. A. Lipsius stehen Veröffentlichungen über mancherlei Detailfragen der letzteren bevor. — Der obengenannte G. Pasor ist auch der Verfasser eines ersten Lexicons der neutestamentlichen Gräcität, welchem die weiteren lexicalischen Versuche eines Edward Leigh, J. C. Dieterich, Peter Mintert, Chr. Schöttgen [1]), J. Simonis [2]) nachfolgten; Ludolf Küster († 1716) und Joh. Alberti († 1762) zogen die Glossarien des Suidas und Hesychius an's Licht, J. A. Ernesti gab Orientirungen über den Werth und Gebrauch dieser Glossarien [3]), und veranstaltete verbesserte Ausgaben derselben. Der aus ihnen gezogene Gewinn wurde von Krebs und Spohn zur Umarbeitung des Schöttgen'schen Lexicons verwendet, neben welcher neue lexicalische Arbeiten von Biel und Schleusner, und seither von Chr. Abr. Wahl, C. G. Bretschneider, Chr. G. Wilke erschienen [4]).

Die neuzeitliche hebräische Sprachforschung wurde durch die Arbeiten von Reuchlin, Xantes Pagninus und den der complutensischen Bibel beigegebenen Apparatus eruditionis hebraicae eingeleitet. Die hebräische Grammatik wurde nachfolgend durch Buxtorf den Älteren, Wasmuth, Danz, Schultens, Simonis, Schröder, Storr, Vater u. s. w. angebaut, die lexicalische Forschung durch Schindler, Marius Calasius, Buxtorf d. Ä., Hottinger, Castellus, Coccejus, Plantavitius, Samuel Bohl, Schultens, Simonis, J. Michaelis, Körber, Bernhard von Montfaucon, J. D. Michaelis, Schulz, Eichhorn, Jahn, Dindorf betrieben; in unserem Jahrhundert ist die grammatische und lexicalische Forschung durch Gesenius, Ewald, Delitzsch und Julius Fürst weiter gefördert worden. Gesenius repräsentirt das empirisch-kritische, Ewald das rationelle und philosophische Element der hebräischen Sprachforschung, welches letztere seither von Delitzsch, Fürst und Olshausen weiter entwickelt wurde, so wie ersteres, das empirisch-kritische, von Hupfeld und Friedr. Böttcher. Die christlichen Grammatiker des Hebräischen von Reuchlin

---

[1]) Novum lexicon graeco-latinum in Nov. D. N. J. C. Test. Leipzig, 1746.

[2]) Onomasticum N. T. et librorum V. T. apocryphorum. Halle, 1762.

[3]) Prolusio de glossariorum graecorum vera indole et recto usu in interpretatione. Leipzig, 1741.

[4]) Kritische Bemerkungen über diese Lexica bei Wilke, bibl. Hermeneutik nach kath. Grundsätzen (Würzburg, 1853) S. 157 ff.

angefangen bis auf Buxtorf herab, hielten sich fast ausschließlich an die jüdische Überlieferung; Schultens, Schröder, W. Fr. Hezel urgirten die Berücksichtigung der übrigen semitischen Sprachen, Hezel lieferte (1777) eine hebräische Grammatik unter vergleichender Berücksichtigung der übrigen morgenländischen Dialekte. Auf dem Gebiete der Lexicographie wurde diese Berücksichtigung zuerst durch Castellus [1]) energisch zur Geltung gebracht; die holländische Schule machte von der Berücksichtigung der verwandten Dialekte einen vagen und gesetzlosen Mißbrauch, der das Verständniß des Hebräischen eher beeinträchtigte als förderte. Gesenius hat das Verdienst, die vergleichende Berücksichtigung der verwandten Sprachen auf ein gesundes Maaß und auf richtige Grundsätze zurückgeführt, und überhaupt die Quellen der hebräischen Lexicographie einer umsichtigen Prüfung und Sichtung unterzogen zu haben [2]). Delitzsch hob in Verbindung mit Fürst die Bedeutung des Talmudischen für das Verständniß des Hebräischen hervor, zeigte den Zusammenhang des Hebräischen mit den indogermanischen Sprachen auf, und begründete ein neues System der Stämmebildung, so wie Fürst der Wurzellaute, wodurch ein höchst erfolgreicher Schritt in der wahren Kenntniß des Hebräischen und des Semitismus im Allgemeinen vorwärts gethan wurde.

§. 865.

Die orientalischen Sprachstudien hatten ihre ersten Pflegestätten in denjenigen Ländern und Reichen, in welchen eine nächste und unmittelbare Berührung mit den semitisch redenden Völkern und Stämmen stattfand. Die erste, von einem Christen zu Anfang des 16ten Jahrhunderts bearbeitete arabische Grammatik war von einem Spanier, Peter von Alcala verfaßt, der auch ein arabisches Wörterbuch zusammenstellte; der Dominicaner Augustinus Giustiniani († 1536) nahm in seinen polyglotten Psalter (Octaplus) auch eine chaldäische und arabische Übersetzung desselben auf; Widmanstad besorgte eine erste Druckausgabe des von Moses von

[1]) Lexicon Heptaglotton. London, 1669; 2 Voll. fol.

[2]) Über die Epochen der hebräischen Lexicographie vgl. Hupfeld de emendanda ratione lexicographiae semiticae commentatio. Marburg, 1827; 4°.

Mardin nach Europa gebrachten syrischen Neuen Testamentes, und ließ eine erste syrische Grammatik [1]) erscheinen. Auf seine Anregung kam der pariser Professor W. Postellus nach Wien, um mit Unterstützung des Königs Ferdinand I eine arabische Druckerei einzurichten; in Rom wurden durch die Päpste Gregor XIII, Sixtus V und Urban VIII jene großen und berühmten Druckereien in's Leben gerufen, deren Leistungen für die orientalische Literatur von so hoher Bedeutung geworden sind. Neben diesen großen Unternehmungen entstanden in verschiedenen Städten Privatunternehmungen derselben Art; die großen und berühmten Bibliotheken Europa's bereicherten sich durch den Erwerb werthvoller und kostbarer orientalischer Handschriften, die biblischen Polyglottenwerke regten zum allgemeinen Betriebe der morgenländischen Sprachstudien an. Berühmte Orientalisten des 17ten Jahrhunderts waren die Italiener Anton Giggeji in Mailand († 1632), Franz Martelott, Philipp Guadagnoli, Thomas Obicinus, Dominicus Germanus de Silesia, Thomas von Novaria, der Syrer Gabriel Sionita und der deutsche Jesuit Athanasius Kircher, welche sämmtlich in Rom sich aufhielten und daselbst lehrten; die in Paris sich aufhaltenden Maroniten Johann Hesronita, Abrahamus Echellensis zusammt dem schon genannten Gabriel Sionita, die Franzosen Isaak Casaubon, Guido Michael Lejai, Morinus u. A.; die Niederländer Fr. Rapheling, Jos. Just. Scaliger, Claudius Salmasius, Thomas Erpenius, Jakob Golius, Ludwig de Dieu; die Engländer Joh. Seldenus, Joh. Gravius, Ed. Pococke (Vater und Sohn), Thomas Hyde, Brian Walton, Edm. Castellus; die Deutschen Valentin Schindler, Andr. Sennert, Theodor Hackspan, der kais. Hofrath Meninski u. s. w. Zu Ende des 17ten Jahrhunderts glänzten als Orientalisten ersten Ranges der römische Professor Ludwig Maraccius, die Franzosen d'Herbelot und Renaudot, der Holländer Adrian Reland. Seither wurde den verschiedenen einzelnen morgenländischen, mit dem biblischen Sprachidiom verwandten Sprachen und Dialekten durch eine Reihe ausgezeichneter Männer die sorgfältigste Pflege und Bearbeitung zu Theil, in Folge deren das ursprünglich auf das Verständniß der Bibel abzweckende Studium der orientalischen Sprachen sich zu dem, noch fortwährend im Ausdehnen seines Umfanges begriffenen

[1]) Wien, 1555.

Studienfache der orientalischen Philologie erweitert hat, deren reiche Ausbeuten für die Geschichts- und Völkerkunde, für die Erforschung der älteren Epochen der Menschheitsgeschichte, für Mythologie und Religionsgeschichte, so wie für die allgemeine Sprachwissenschaft schon gegenwärtig eine Reihe wichtigster Ergebnisse zu Tage gefördert haben, den kommenden Geschlechtern aber noch weit großartigere Aufhellungen, Bereicherungen und Erweiterungen der Einsicht in den mannigfaltigsten Zweigen des menschlichen Erkennens und Wissens in Aussicht stellen. Mit besonderem Eifer und Erfolge wurde von jeher das Arabische betrieben, dessen Pflege seit Reland's Zeiten eine lange Reihe literarischer Größen vorweist, als da sind ein Gagnier, Reiske, Schultens d. Jüngere, Schnurrer, Aurivillius, Köhler, Ev. Scheid, L. und Jak. Scheid, Manger, J. D. Michaelis, Jones, Uri, Eichhorn, J. White, Cañes, Rink, de Sousa, Tychsen, Carlyle, Wilken, Rosenmüller, Caussin, Sylvestre de Sacy, Et. Quatremère, Reinaud, Humbert, de la Grange, Nicoll, Lee, Lumsden, Betfour, John Richardson, J. Baillie, A. Lockett, Burckhardt, Matthews, Ouseley, Schalch, Hamilton, Hodgson, Jarret, Salamé, Castiglioni, Jos. v. Hammer, Freitag, Kosegarten, Frähn, Habicht, Rückert, Ewald, Fleischer, Rosen, Wüstenfeld u. A. Um die Förderung der Kenntniß des Syrischen erwarben sich neben und nach den beiden Assemani besondere Verdienste ein Schaaf, P. J. Bruns, H. A. Grimm, G. W. Kirsch, G. W. Lorsbach, J. D. Michaelis, Tychsen, Jos. White, Thomas Yeates, Cajetan Lougati, Matthias Norberg, Pius Zingerle, Fr. Uhlemann, Cureton, de Lagarde, Wright, Ceriani, Bickell, Schönfelder, Wenig; um das Chaldäische nahmen sich nach den beiden Buxtorfen ein J. Chr. Wolf, Hermann von der Hardt, Eichhorn, Schulz, G. L. Bauer u. s. w. an, welchen sich in neuester Zeit unter Anderen der Editor des Evangeliarium Hierosolymitanum Graf Fr. Miniscalchi Erizzo anreiht. Das Samaritanische fand im 18ten Jahrhunderte Pfleger an B. J. Bruns, J. G. Hasse, J. M. Hassenkamp, Chr. Fr. Schnurrer, de Sacy, zu welchen weiter noch ein Hwiid, Bloten, Nicoll, Ed. Vilmar hinzukommen. Das Studium des Äthiopischen wurde durch den cölner Propst Joh. Potken (c. a. 1518) in Europa eingeführt; ihm folgten in demselben Jahrhundert Marius Victorinus aus Reale, und ein Jahrhundert später der belgische Carmelit Jakob Wemmers. Die weitaus größten Verdienste um das Äthiopische erwarb sich

Hiob Ludolf, welchem erst in unserem Jahrhundert in Aug. Dillmann ein ebenbürtiger Kenner der äthiopischen Sprache und Literatur zur Seite getreten ist; außerdem sind noch R. Laurence, T. P. Platt, Bernhard Dorn als Nachfolger Ludolf's zu nennen. Für das Koptische ist außer den Arbeiten und Publicationen der römischen Propaganda das Meiste durch Blumberg, Christian Scholz, Henry Tattam, Wilkins, Münter u. A. geschehen; Quatremère gilt für den bedeutendsten Kenner des Äthiopischen in neuester Zeit. Das Koptische gehört zwar nicht mehr zum semitischen Sprachstamme, hat aber doch für den biblischen Literator eine eigenthümliche Wichtigkeit, gleich dem Armenischen und dem Persischen, daher wir auch auf dem Gebiete dieser Sprachen mehrere biblische Philologen thätig finden; übrigens ist für die erstere der genannten beiden Sprachen und Literaturen das Meiste durch die Mechitaristen, für die letztere durch eine Reihe englischer Gelehrter geschehen, deren Forschungen sich mit den weiteren über Zend und Sanscrit berühren. Wir unterlassen hier, wo es sich nur um Angabe der auf die Hülfsquellen des sprachlichen Verständnisses der Bibel gerichteten Bestrebungen handelt, eine nähere Erwähnung der auf die genannten Literaturen gerichteten Arbeiten und Leistungen, die uns vom Gebiete der biblischen Philologie auf jenes der Orientalistik im Allgemeinen hinüberführen würde, und gedenken schließlich nur noch, der Vollständigkeit halber, der phönizischen Studien von Movers, der unter Anderem auch den Versuch gemacht hat, aus den Resten alter Schriftdenkmäler die Rudimente einer phönizischen und punischen Grammatik darzustellen.

§. 866.

An die biblische Sprachkunde schließt sich als nächstfolgender, integrirender Bestandtheil der Philologia sacra die biblische Auslegungskunde an. Die allgemeinen Principien der christlich-rationellen Bibelauslegung standen von jeher fest, und konnten nur jenen gegenüber, welche entweder den christlichen Geist oder das rationelle d. i. sprachlich und sachlich richtige Verfahren der Schriftauslegung beeinträchtigten, zum Gegenstande einer förmlichen Discussion werden. In der That sind wir in unserer Geschichte der christlichen Apologetik und Polemik häufig genug auf solche Dis-

cussionen gestoßen, angefangen von der Polemik gegen die Gnostiker und Manichäer bis herab auf die Polemik gegen den symbolgläubigen Protestantismus; auch haben wir Oben (§. 855) auf einen ersten Versuch, die kirchlich-theologische Schriftauslegung auf gewisse allgemein gültige Grundregeln zurückzuführen, aufmerksam gemacht. Die Aufstellung solcher Regeln war indeß nur ein erster schwacher Anfang einer methodisch durchgeführten Auslegungskunde, deren Wesen und Aufgabe darin besteht, eine vollständig entwickelte Theorie der Schriftauslegung, und in dieser Theorie eine möglichst reiche und allseitig durchgebildete Vermittelung des empirisch gegebenen Auslegungsstoffes mit den allgemeinen Principien der christlichen Auslegung zu bieten. In einer vollständig entwickelten Theorie der christlich-rationellen Schriftauslegung muß der biblische Auslegungsstoff nach einer dreifachen Seite in's Auge gefaßt, und demnach die Vermittelung desselben mit den allgemeinen Principien einer christlich-rationellen Auslegung unter einem dreifachen Gesichtspunct vollzogen werden, mit Rücksicht nämlich auf das sprachliche, ideelle und sachliche Moment des Auslegungsstoffes. In der That ist auch jedes dieser drei Momente ausführlich durchgesprochen worden, und hat jedes derselben in der neuzeitlichen Entwickelung der theoretischen Bibelkunde seine besondere Geschichte; noch fehlt es aber an einer Theorie, welche das Ganze der bisherigen Entwickelung mit Beiseitelassung des Unwahren und Verfehlten in einer organisch vermittelten und den Anforderungen höherer Wissenschaftlichkeit entsprechenden Weise als ein gerundetes und geschlossenes Ganzes darstellte, und sich als Organon zur Aufschließung der in die Abgründe einer geheimnißvollen Tiefe versenkten Schätze des Schriftwortes darböte; wir haben, mit anderen Worten, noch keine biblische Hermeneutik, welche den, aus der Idee einer so hohen und erhabenen Wissenschaft sich ergebenden, und dem Stande der heutigen Bildung angemessenen Anforderungen auch nur annäherungsweise entspräche, obschon es in Beziehung auf die besonderen Probleme und Partien dieses theologisch-biblischen Lehrzweiges an schönen und lehrreichen Arbeiten und Leistungen keineswegs fehlt.

Die neuzeitliche Entwickelung der wissenschaftlichen Theorie der Schriftauslegung fällt zum größeren Theile außerhalb die Kreise des kirchlich-theologischen Lehr- und Wissenschaftsbetriebes, und konnte wol schon aus diesem Grunde zu keinem abschließenden und

in sich harmonisch vermittelten Ergebniß führen. Deßungeachtet ist des Anregenden Vieles zu Tage gefördert, und von Seite der kirchlichen Theologen nur dadurch gefehlt worden, daß man sich zu den Ergebnissen der in außerkirchlichen Kreisen betriebenen biblisch-hermeneutischen Forschung nicht in's rechte Verhältniß zu setzen wußte, sondern das von dorther Gebotene einfach und unvermittelt annahm oder ablehnte, statt daß man es kritisch verarbeitet und das Gute und Haltbare auf dem Wege organischer Assimilation sich angeeignet hätte. So verhält es sich zunächst mit dem sprachlich-formalen Momente des biblischen Auslegungsstoffes. J. A. Ernesti sprach zum ersten Male die Forderung einer philologisch correcten Interpretation des biblischen Textes als eine hermeneutische Grundforderung aus, die er zum obersten Principe einer rationell betriebenen Schriftforschung erhob [1]). Die von Ernesti betonte Forderung eines sprachlich richtigen und genauen Verständnisses des biblischen Textes sprach nichts Neues und Ungewohntes aus; das Neue war nur dieß, daß er auf philologische Schule und Bildung der Bibelhermeneuten drang, und die griechisch-römische Philologie für die nothwendige und unerläßliche Vorschule der biblisch-hermeneutischen Erudition anzusehen schien. Diese Art von Schulung konnte zunächst freilich nur der neutestamentlichen Hermeneutik zu Gute kommen; zudem konnte sich Ernesti selber die durchgreifende Verschiedenheit des neutestamentlichen Sprachidioms von jenem der profanen und classischen Gräcitat nicht verhehlen. Seine Forderung konnte also, richtig verstanden und richtig ausgedrückt, nichts anderes besagen wollen, als dieß, daß der biblische Hermeneut mit dem Geiste und den Gesetzen der biblischen Sprache sich vertraut zu machen habe, und diese Vertrautheit die unerläßliche Bedingung einer richtigen und sinnestreuen Dollmetschung des Schriftwortes sei. Ernesti bezeichnete sein hermeneutisches Princip als jenes der grammatischen Interpretation, und stellte diese Art von Auslegung der sogenannten theologischen, so wie der philosophischen oder rationellen entgegen; damit ist ungefähr die Stellung charakterisirt, welche er zu der in seiner Kirche herkömmlichen theologischen, so wie zu der antitheologischen rationalistischen Auslegungsart nahm.

---

[1]) Institutio interpretis N. F. ad usum lectionum. Leipzig, 1761. Vierte Aufl. durch Chr. Fr. Ammon besorgt: Leipzig, 1792.

Ernesti stellte sich, um es kurz zu sagen, auf den neutralen Boden der Grammatik und Philologie, ohne mit den Theologen es verderben zu wollen — ohne jedoch innerhalb der Gränzen, die er sich selber gezogen hatte, seine Aufgabe zu erschöpfen, da er nicht nur den hebraisirenden Charakter des neutestamentlichen Sprachidioms einer näheren Untersuchung zu unterziehen unterließ, sondern auch den aus den griechisch geschriebenen Büchern des Alten Testamentes zu ziehenden Gewinn für die Erkenntniß des neutestamentlichen Sprachgebrauches gänzlich außer Acht ließ. Ernesti gab von seinem Standpuncte aus eine möglichst erschöpfende Darstellung der Hilfsquellen für das richtige Verständniß des neutestamentlichen Sprachidioms; Wetstein lieferte um dieselbe Zeit in den seiner Textausgabe des Neuen Testamentes beigefügten Glossen und Collectaneen aus griechischen und lateinischen Schriftstellern, Rabbinen, Kirchenvätern, Scholiasten, Schriftauslegern u. s. w. zu der von Ernesti empfohlenen Auslegungsart eine praktische Illustration, welche den Geist derselben, aber auch die Mißgriffe und irrthümlichen Voraussetzungen derselben deutlich erkennen läßt [1]). Für das philologisch-exegetische Verständniß des Alten Testamentes wirkten in dieser Epoche Albert Schultens [2]), J. H. Michaelis [3]), A. Dathe [4]), J. D. Michaelis [5]), E. F. C. Rosenmüller [6]), welcher letztere in seinen bis in die letzten Dezennien vielgebrauchten Scholien zum Alten

---

[1]) Nähere Angaben über Wetstein's Glossen und Glosseme zum N. T. bei Rosenmüller Handb. d. bibl. Lit. I, S. 340–345.

[2]) Liber Jobi cum nova versione ad hebraeum fontem et commentario perpetuo. Leyden, 1737; 2 Voll. 4°. — Proverbia Salomonis, 1748. — Animadversiones philologicae et criticae ad varia loca V. T., in quibus ope linguae arabicae multa ab interpretibus non satis intellecta explicantur etc. Amsterdam, 1709.

[3]) Uberiorum annotationum philologico-exegeticarum in hagiographos V. T. libros Vol. I. II. III. Halle, 1720 4°.

[4]) Prophetae minores ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrati. Halle, 1773. — Prophetae majores etc. 1779 — Pentateuchus, 1781 — Libri historici V. T., 1784. — Psalmi, 1787. — Jobus, Proverbia Salomonis, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, 1789.

[5]) Deutsche Übers. des A. T., mit Anmerk. für Ungelehrte. Göttingen, 1769 ff.; 13 Theile 4°. — Supplementa ad lexica hebraica. Göttingen, 1792. 4°.

[6]) Scholia in V. T. Leipzig, 1788–1806; 5 Abtheil. in 10 Bden.

Testamente nach dem Vorbilde des Grotius auch die Lesefrüchte classisch-philologischer Erudition einwob. Das ästhetische Verständniß des Alten Testamentes wurde aber eigentlichst erst durch Herder aufgeschlossen, dessen Schrift über den Geist der hebräischen Poesie ein epochemachendes Buch geworden ist und jedenfalls dazu mitwirkte, daß die Bibel auch noch in jenen Zeiten, in welchen der Masse der Gebildeten der christliche Offenbarungsglaube allmälich ganz und gar abhanden zu kommen drohte, als ein ehrwürdiges Buch voll tiefer religiöser Lehrweisheit, als eine älteste, heilige Urkunde des religiösen Menschheitsglaubens angesehen wurde, der, jedem fühlenden Herzen eingepflanzt, das Erbe eines unschuldig frommen ersten Weltalters und der lebendige Grund und Anfang aller menschlich edlen Bildung und Gesittung sei. Herder blieb aber nicht bei dieser allgemeinen Würdigung des religiösen Schriftinhaltes stehen; er gieng in den Geist der hebräischen Sprache und Dichtung ein, wie uns dieselbe in der Bibel überliefert ist, und lauschte ihr in der That mit feinsinnigem Verstande und erregbarem Gemüthe die Geheimnisse ihrer verborgenen Schönheiten ab, und wurde zum begeisterten Dollmetscher ihrer erhabenen Einfalt, Würde und Hoheit, ihrer ausdrucksvollen Bildlichkeit und Lebendigkeit, ihres sittlichen Adels und ihrer ahnungsvollen religiösen Tiefe. Kurz, was vom rein menschlichen Standpuncte zum Verständniß des tieferen Geistes der alttestamentlichen Bibel gesagt werden kann — und auch noch mehr, ist durch Herder gesagt worden; und es war nun Sache der kirchlich gläubigen Theologen, diese vom Standpuncte ästhetischer Bildung aufgeschlossene Seite des Schriftverständnisses zu der offenbarungsgläubigen Auffassung des biblischen Lehrwortes in eine innere Beziehung zu setzen, und die innerliche unzertrennliche Einheit beider Anschauungsweisen auf eine überzeugende und geistvolle Art an's Licht zu stellen.

§. 867.

Indem Herder gegen den Ungeist in Behandlung der Bibel reagirte, verfiel er in ein Extrem entgegensetzter Art, und wollte der bis dahin im Bereiche der protestantischen Orthodoxie üblichen Auffassung des geschriebenen Gotteswortes ein allerdings geistvolles, aber auf die Idee einer reinen Naturoffenbarung reducirtes rein

menschliches Verständniß desselben substituiren. Von diesem Gesichtspuncte aus betrachtet fiel ihm der Charakter des Übernatürlichen mit jenem der Unnatur zusammen; er meinte, daß derselbe, dem ursprünglichen Geiste der Bibel völlig fremd, erst nachträglich in dieselbe durch Zeiten und Menschen hineingetragen worden sei, welche die Laute der alten Natur- und Geistesoffenbarung nicht mehr verstehend, dieselben in ungesunder Überspannung in die Region einer übernatürlichen Unnatur hinaufschraubten, und zwar um so höher, je mehr das unbefangene Gefühl und Verständniß für die einfache, tiefe Wahrheit sich verlor, die einzig aus der Tiefe des edlen, unentweihten und unverkünstelten Menscheninneren zu schöpfen sei. Herder'n ist also die geschichtliche Offenbarung mit ihren Lehren und Thatsachen nicht die Einsenkung einer höheren überweltlichen und himmlischen Wirklichkeit in unser sterbliches irdisches Dasein, sondern der in das Dämmerlicht eines historisch-traditionellen Bewußtseins getauchte Reflex einer inneren Bewegung der Seelen und Herzen durch Gott; alle wahre und ächte Offenbarung ist ihm Durchbruch und Auslaut dessen, was vom Schöpfer in die reine und edle Menschennatur gelegt worden ist. Er ist demzufolge ein entschiedener Gegner des supranaturalistischen, kirchlich-theologischen Inspirationsbegriffes, der ihm, gleich der gesammten theologischen Theorie der übernatürlichen Gnadenwirkungen, ein Erzeugniß des Wahnes und der Irrung ist; man nehme doch nur das Wort Eingebung, Inspiration, Anhauchung nach seinem einfachen und natürlichen Sinne, und halte jenen Begriff desselben fest, den die heiligen Bücher selber vom ersten bis zum letzten feststellen und bewähren, und das richtige, menschlich tiefe und sittlich edle Verständniß heiliger Anwehung und Eingeistung werde sich jedem unbefangenen, bildungsfähigen Menschen von selber nahe legen. Der supranaturalistische Begriff der Eingeistung gehöre zu den Theorien über des weißen Elephanten goldenen Zahn und des Pythagoras goldene Hüfte; man lerne die Begriffe, die Sprache der alten Welt und deren Sinn kennen, und werfe den durch Täuschungen der Rhetorik und Scholastik erstohlenen Übersinn ab. Während also die ältere protestantische Orthodoxie alle Solöcismen und Barbarismen der Schrift als Eingebungen des heiligen Geistes erklärte, verwarf Herder den theologischen Begriff des heiligen Geistes selber, und substituirte ihm den religiösen Genius der Menschheit,

als dessen älteste, treueste und ächteste Offenbarung er die Bibel erkannte. Herder stellt diese seine humanistisch-ästhetische Anschauung vom Geiste der Schrift als das einzig haltbare und richtige Mittlere hin zwischen den im neuzeitlichen Bildungsleben auf einander stoßenden Gegensätzen des Unglaubens und des unhaltbaren orthodoxen Kirchenglaubens; sie trage dem platten Rationalismus gegenüber ihre Rechtfertigung in sich selber, und sei die einzig mögliche, menschlich überzeugende Widerlegung desselben, welche das Zeugniß des edlen, gebildeten Geschmackes und der ideell vertieften Sprach- und Geschichtsforschung für sich habe.

Es ist für einen heutigen Leser nicht schwer, die Mängel der Herder'schen Anschauungen über Christenthum und Bibel aufzuzeigen; sie gehen aus einem Mangel ächter, christlicher Tiefe hervor, und dieser Mangel hängt seinerseits wieder mit jenem an intellectueller und speculativer Tiefe zusammen. An Adel der sittlichen Gesinnung hat es Herder nicht gefehlt; eben dieser Adel sittlicher Denkart in Verbindung mit der großen Lebendigkeit eines reich und vielseitig gebildeten Geistes und mit einer feinfühlenden Sinnigkeit und Empfänglichkeit für edle und hohe Eindrücke machten, daß Herder, obschon in seinem Denken an dem, zudem nur durch protestantische Vermittelung empfangenen Kirchenglauben und positiven Christianismus völlig irre geworden, dennoch in seinem Herzen fortfuhr, Christ zu sein, nur daß er das Ideal wahrer und ächter Christlichkeit einzig und ausschließlich in edler, gebildeter Menschlichkeit suchte, ohne sich über die im geschichtlichen Leben wirksamen und mit einander ringenden tieferen Geistesmächte ausreichende Rechenschaft zu geben. Wir haben an einem anderen Orte angedeutet [1]), wie katholischer Seits der sinnige Gügler, auf dessen empfängliche Seele Herder's Bemühungen um ein menschlich edles Verständniß der Schrift den tiefsten Eindruck gemacht hatten, das sprachliche und ästhetische Schriftverständniß in den geistigen Tiefen eines speculativen Idealismus mit positiv-christlichem Inhalte zu erfüllen und in der Fülle und Tiefe dieses Inhaltes zu vollenden strebte. Mit der Versenkung des christlichen Biblismus in die Tiefen eines mystisch-supranaturalen Transscendentalismus war selbstverständlich auch die supranaturale Inspiration des biblischen Lehrinhaltes als eine von

---

[1]) Vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschlands (München, 1866) S. 365 ff.

der Übernatürlichkeit der Offenbarung im Allgemeinen unabtrennbare Thatsache inducirt; dabei blieb jedoch noch die Frage übrig, in welcher Art und bis zu welchem Grade man sich die Hagiographen von Gott durchgeistet zu denken habe. Die protestantisch-lutherische Orthodoxie hatte die Hagiographen zu Schreibfedern des heiligen Geistes gemacht, und behauptete die sogenannte Verbalinspiration im strengsten Sinne. In der katholischen Kirche vermochte eine solche Anschauung nicht durchzugreifen, obschon auch da bezüglich des Modus und Grades der Inspiration Meinungsdifferenzen zu Tage traten. Die Jesuiten Leß und Hamel (c. a. 1586) traten zu Löwen mit mehreren Sätzen hervor, die allerdings von der Facultät censurirt, von der Kirche aber nicht verdammt wurden; sie erklärten, aus Begriffen einer heiligen Schrift als solcher folge noch nicht die Nothwendigkeit einer Eingebung des Wortausdruckes, auch der sachliche Inhalt einer heiligen Schrift müsse nicht nothwendig aus einer unmittelbaren göttlichen Eingebung geschöpft sein; das eine und andere Buch, z. B. das zweite Buch der Makkabäer, könnte allenfalls erst nachträglich durch das Zeugniß des heiligen Geistes, daß es nichts Falsches enthalte, zu einem heiligen Buche gemacht worden sein. Melchior Canus, Bellarmin, Cornelius a Lapide, Bonfrère, Dupin, R. Simon, Calmet beschränkten die Nothwendigkeit einer unmittelbaren und directen Eingebung auf dasjenige, was die Hagiographen aus sich und auf natürlichem Wege nicht wissen konnten; in Bezug auf ihre sonstigen Mittheilungen und Aufzeichnungen genüge es, daß sie durch den Beistand des heiligen Geistes vor Irrthümern geschützt wurden. Erasmus und Grotius hielten dafür, oder wurden wenigstens geziehen dafürzuhalten, daß die Hagiographen in den Dingen, die sie als selbstgesehene berichteten, auf ihr Gedächtniß angewiesen und insofern der Gefahr zu irren preisgegeben waren. R. Simon suchte in einer besonderen Schrift[1]) zu erweisen, daß die Theopneustie oder der mittelbare göttliche Ursprung der Schrift sich bloß auf ihren lehrhaften Inhalt beziehe. Man kann diese Behauptung als richtig gelten lassen, sofern man das lehrhafte Element der Schrift in gehöriger Weite faßt, und darunter nicht bloß Gottes Wort, sondern auch die in der Schrift erzählten Thaten Gottes, nicht bloß die heilige Lehrweisheit der

[1]) De l'inspiration des livres sacrés. Rotterdam, 1687.

Schrift, sondern auch die von ihr erzählte heilige Geschichte als factische Bezeugung, Bekundung und Vermittelung der in Gottes Wort ausgesprochenen Lehre und Wahrheit versteht. Obwol ferner der Charakter der Eingebung im engeren und strengeren Sinne auf den über das Natürliche und rein Menschliche hinausreichenden Inhalt der Bibel zu beziehen ist, so kann er doch nicht auf den supranaturalen Gehalt der Bibel beschränkt werden, sondern auch die menschliche Erfahrungsweisheit, die in der Bibel vorgetragen wird, muß von einem göttlichen Hauche durchgeistet und geklärt sein, so daß die heilige Schrift, während sie einerseits die Abgründe göttlicher Wahrheit aufschließt, nebenbei auch den mustergiltigen Ausdruck für das rein menschlich Gedachte und menschlich Empfundene enthält. Zufolge dieses ihres Charakters wird sie zu einem Buche der Völker für alle Zeit, aus welchem nicht bloß die Vergangenheit und Gegenwart zu lernen hatten, sondern alle zukünftigen Geschlechter zu lernen haben werden. So ist also die heilige Schrift in Bezug auf Alles, was unmittelbar darauf hinwirkt, den Menschen edel, wahr und gut zu machen, eine Schule göttlich tiefer Weisheit, und auch in natürlichen Dingen wird der Mensch in dem Grade tief blicken, als er von dem Geiste, der im Lehrwort der Schrift weht, durchdrungen und durchgeistet ist. Gleichwol ist es nicht die Absicht der Schrift, den Menschen über die nächsten und unmittelbaren Ursachen der natürlichen Dinge und Erscheinungen, überhaupt nicht über die natürlichen Dinge als solche zu belehren, da sie immerfort nur die Beziehung derselben auf ihre letzten und höchsten überzeitlichen, überweltlichen und göttlichen Gründe und Ziele im Auge hat. Man wird also von der Schrift nicht erwarten und verlangen, daß sie als ein Lehrbuch für Astronomie, exacte Physik und Chemie diene, daß sie den natürlichen Werdeproceß der sichtbaren Schöpfung aufdecke und enthülle, oder daß sie überhaupt dasjenige lehre, was der Mensch durch die Anstrengung seiner eigenen Erkenntnißkräfte zu entdecken und zu ermitteln berufen ist; obwol auch diese Entdeckungen nicht selten überraschende Lichtblicke auf die kindlich einfache Bildersprache der Schrift fallen lassen und demnach auch nach dieser Seite die göttliche Wahrheitstiefe der Schrift bestätigen. Es darf ferner nicht übersehen werden, daß die göttliche Weisheit der Schrift allüberall, sowol in Bezug auf die Sprache, als auch in Bezug auf die geistigen

und seelischen Individualitäten der Hagiographen, durch das Medium vermenschlichender Darstellung sich uns darbietet, welche die allenfallsige Möglichkeit von Gedächtnißfehlern oder Irrungen in zufälligen und unwesentlichen Dingen, sprachliche Dunkelheiten und Unebenheiten u. s. w. nicht ausschließt, obschon auch hierin jede voreilige Annahme und Aburtheilung ferne zu halten ist und wir uns davor zu hüten haben, daß wir uns nicht etwa, selbst in rein zufälligen und für den Zweck der Schrift unwesentlichen Dingen für weiser halten als die Schrift, oder in Absicht auf dieselben die Schrift zu meistern uns erlauben [1]).

§. 868.

Als ein von Gott eingegebenes Buch spricht die Schrift allüberall und in allen Dingen wahr, als Lehre und als Geschichte, in ihren Unterweisungen über natürliche und übernatürliche, menschliche und göttliche Dinge. Da sie aber ein Buch von göttlicher Tiefe ist, so kann ihr Wahrheitsgehalt nicht in die engen Schranken des durch die Gesetze sprachlicher Forschung zu ermittelnden Wortsinnes eingegränzt sein und wird auch in seiner sprachlichen Fassung nicht allüberall an die Oberfläche treten, sondern unter dieser Fassung einen tiefer liegenden Sinn bergen, der in seinen letzten und innersten Tiefen in keiner irdischen Zeit vollkommen zu erschöpfen sein wird. Eine solche unerschöpfliche Sinnestiefe liegt im Wesen der Bibel, deren supranaturaler Lehrgehalt die gesammte substantia rerum sperandarum (Hebr. 11, 1) in sich faßt, somit in freilich mysteriöser Weise die letzte und höchste Vollendung aller Dinge in Gott zeigt. Diese Anticipation des Überzeitlichen und Künftigen im Mysterium und vorbedeutenden Bilde constituirt den prophetischen Charakter der Bibel — das Wort Prophetie im weitesten Sinne genommen, welchem zufolge es nicht bloß die Vorhersagung zukünftiger Ereignisse, sondern im Allgemeinen einen gotterleuchteten Einblick in die dem gewöhnlichen Auge verborgenen Tiefen der Dinge, in das Geheimniß der Rathschlüsse, Veranstaltungen und Fügungen Gottes

---

[1]) Die theologische Lehre von der Inspiration mit Beziehung auf mannigfaltige ältere und neuere Abirrungen vom richtigen und correcten Begriffe der Inspiration bei Denzinger rel. Erk. Bd. II, S. 156—242.

bedeutet. Dieser prophetische Charakter der Schrift bringt es mit sich, daß die alte vorchristliche Ordnung des Gottesreiches auf Erden die neue christliche Ordnung desselben, so wie diese die zukünftige jenseitig vollendete in sich faßt, und demnach das Alte Testament auf das Neue, und beide Testamente auf das jenseitige vollendete Gottesreich weissagend und vorbedeutend hinweisen. Der Mittelpunct aller Weissagungen der Schrift ist Christus — Christi Person, Werk und Reich, worin das Heil und die Vollendung der Menschheit und aller Creatur begründet ist; diesen christologischen Inhalt der Schrift nach der ganzen Weite seines Umfanges, und nach der vollen Tiefe seines Inhaltes an's Licht zu stellen, ist die Aufgabe der christlich-theologischen Schriftauslegung, zu deren vollkommener Entrichtung die Bedingungen nur auf dem Grunde und im lebendigen Geiste des katholischen Kirchenthums gegeben sind. Wir haben Oben (S. 143.) der christologischen Bundestheologie des Coccejus unsere volle Anerkennung gezollt, konnten aber nicht umhin, ein bestimmtes Gebrechen seiner christologischen Exegese bemerklich zu machen, welches augenscheinlich in einem mangelhaft ausgebildeten Kirchenbegriffe, und überhaupt in einer mangelhaften Idee von der Kirche seinen Grund hat, daher es denn auch nicht fehlen konnte, daß Coccejus die höhere geistige Erfüllung der im Alten Testamente geweissagten neuen Ordnung der Dinge im messianischen Gottesreiche nicht in jener Weise und in jenem Sinne, in welchem er selber es innerlichst wünschte und anstrebte, aufzuzeigen vermochte. Er erkannte nicht, oder doch nur unvollkommen, jene höhere geistige Wirklichkeit, die sich im christlichen Gottesreiche als einer Gemeinde der Heiligen aufgeschlossen, und die lebendigen Quellen, aus welchen das Leben und Gedeihen dieses mysteriösen Reiches strömt; und so blieb in seiner Seele dasjenige fromme Ahnung und fides implicita, was der gläubige Katholik fide explicita im Denken, Leben und Wirken der Heiligen und in der Präsenz der von Gottes Geiste geleiteten Kirche und ihrer Sacramente und Gnadenschätze als die volle, reelle Wirklichkeit des im Alten Bunde geweissagten neuen Gottesreiches umfaßt. Damit wollen wir keineswegs sagen, daß die neuzeitlichen katholischen Schriftinterpreten alles Dasjenige geleistet und geboten hätten, was zur Hervorstellung und Ersichtlichmachung des von frommen und gläubigen protestantischen Schriftauslegern ungenügend verstandenen oder falsch gedeuteten

Prophetismus des Alten Testamentes nothwendig wäre; wir haben die wahre und echte Dollmetschung der Schrift eben nur in den großen kirchlichen Lehrern der Vergangenheit, nicht in irgend einem einzelnen derselben erschöpfend, sondern nur in allen zusammen, und auch da nur, so weit es sich um den rechten Geist der Schriftauslegung handelt, während die in diesem Geiste zu erhebenden sachlichen Resultate der Schriftforschung an's Licht zu stellen, eine fortwährend nur approximativ zu lösende Aufgabe aller kommenden Zeiten ist, zu deren Entrichtung alle, in stetem Zuwachse begriffenen Mittel der neuzeitlichen Bildung und Wissenschaft, an deren Schaffung die Vertreter aller Wissenschaften ohne Unterschied unter Katholiken und Protestanten betheiliget sind, verwendet werden müssen.

Coccejus repräsentirte unter seinen protestantischen Zeitgenossen die specifisch-christliche Anschauung des Alten Testamentes im Gegensatze zu Grotius, der, obschon christlich gläubig gesinnt, doch in der exegetischen Behandlung der Schrift sich durchwegs auf den kritisch-philologischen und kritisch-historischen Standpunct stellte, und der christologischen Auslegung des Alten Testamentes entschieden abhold war. Campegius Vitringa († 1722) nahm eine vermittelnde Stellung zwischen Coccejus und Grotius, obschon mit Vorliebe noch zu Coccejus sich hinneigend, während umgekehrt Clericus weit mehr dem Grotius sich näherte, obschon er gegen letzteren den messianischen Sinn verschiedener Jesaianischer Vaticinien aufrecht hielt. Seine Abweichungen von der christologischen Erklärung anderer alttestamentlicher Stellen hängt mit seinen im vorigen Buche geschilderten arianisirenden Vorstellungen über den Logos und die Person Christi zusammen, die es hinlänglich erklären, daß er im Alten Testamente nicht angedeutet finden konnte, was er selbst in den klaren und offenen Worten der neutestamentlichen Schriftlehre nicht ausgedrückt fand. Die an den überlieferten kirchlichen Lehrbestimmungen über die göttliche Person Christi festhaltenden protestantischen Schriftausleger hielten natürlich auch am Messianismus des Alten Testamentes fest; umgekehrt aber fanden die vom überlieferten kirchlich-orthodoxen Lehrbegriffe, und überhaupt vom kirchlich-theologischen Supranaturalismus sich abwendenden Schrifterklärer in ihrer historisch-kritischen Auslegungsmethode das Mittel zur exegetischen Bestreitung der messianischen Ausdeutung

des Alten Testamentes. Bereits Ernesti suchte mit Hilfe der sogenannten grammatischen Auslegung die Zahl der messianischen loci des Alten Testamentes zu beschränken. Die von Semmler als hermeneutisches Princip in Schwang gebrachte Accommodationshypothese diente rationalistischen Bibelerklärern als Anhaltspunct zur Entkräftung der in den neutestamentlichen Schriften so häufigen messianischen Ausdeutungen der alttestamentlichen Lehre und Geschichte [1]); am weitesten giengen hierin W. A. Teller und J. Chr. R. Eckermann. Chr. F. Ammon hält dafür, daß zwar die Vorsehung durch die ganze Geschichte der jüdischen Geistcultur und selbst durch die patriotischen Wünsche der Propheten unverkennbar auf die Erscheinung Jesu vorbereitet habe, daß aber ein fester und bestimmter Hinblick der hebräischen Seher auf den göttlichen Stifter unserer Religion, auf seine Person und seine Schicksale, aus ihren Orakeln unerweislich bleibe; und daß der Beweis, den man sonst aus der Erfüllung der Weissagungen für die Wahrheit der christlichen Religion führte, nicht sowol aus einzelnen Urkunden, Gesichten und Dichtergemälden, als vielmehr aus der allgemeinen Entwickelung der alttestamentlichen Offenbarungen und aus der ganzen Geschichte des jüdischen Volkes abgeleitet werden müsse. War man nun einmal so weit, so mußte natürlich auch erklärt werden, was man von den sogenannten Vaticinien des Alten Testamentes eigentlich zu halten, und wie man sich ihre Entstehung zu denken habe. Die Erklärungen hierüber fielen verschieden aus, je nach dem Verhältniß, in welches man sich zur alttestamentlichen Religion und Geschichte im Allgemeinen stellte. Eichhorn nahm die Weissagungen der Propheten als Beziehungen auf zeitgeschichtliche Vorgänge und Ereignisse; Andere nahmen eine Abfassung post eventum an; so Wegscheider und Bretschneider, welcher letztere sich aber noch eine andere Erklärungsart, die auf glückliche Divination, natürliche Eingebung, Ahnung, Hellsehen hinausläuft, offen hielt. Später folgende protestantische Theologen suchten diese Erklärungsart in psychologischer Vertiefung zu verchristlichen, und nahmen ein geheimnißvolles und ahnungsvolles Ergriffenwerden vom Geiste Gottes an, womit die Übernatürlichkeit der prophetischen

---

[1]) Eine Widerlegung dieses exegetischen Rationalismus bei Denzinger rel. Erkenntn. II, S. 258 ff.; 407 f.

Erleuchtung wol im Principe zugestanden wäre, wenn nur nicht bei mehreren der letztgenannten Classe von Erklärern ein semipantheistisches Element zu stark vorschlüge, so daß die supranaturale Auffassung abermals in einen Naturalismus feinerer Art auszulaufen droht oder vielmehr in einem, auf keinen klaren Begriff zu bringenden Mittleren haltlos zwischen supranaturaler und naturalistischer Auffassung schwebt [1]). Katholischer Seits ließen sich einige von der historisch-kritischen Richtung der Schriftforschung angeregte Theologen (R. Simon, Jahn) zu einer Unterscheidung zwischen subjectivem und objectivem, bewußtem und unbewußtem Sinne des prophetischen Wortes verleiten; so meinte R. Simon, daß die Weissagung Jes. 7, 14 nach ihrem objectiven, von Gott intendirten Sinne allerdings auf den Messias gehe, in den Gedanken des von Gott inspirirten Sehers Jesaias aber sich auf einen eigenen künftigen Sohn des Propheten bezogen hätte. Das Gezwungene einer solchen Auffassungsweise springt unmittelbar in die Augen; wenn Simon gläubig genug war, die Beziehung des genannten Vaticiniums auf Christus festzuhalten, so begreift man nicht, weßhalb er Anstand nahm, die unmittelbare und ausschließliche Beziehung des Vaticiniums anzuerkennen; die von ihm getroffene Auskunft der Annahme eines doppelten Sinnes der Prophetie scheint fast wie ein verzweifeltes Mittel, gegen den wahrscheinlichen und historischen Sinn der Vorhersagung die messianische Beziehung derselben festzuhalten. Wenn nun aber bei einzelnen Stellen, deren messianische Bedeutung durch das Zeugniß der Kirche oder durch die herkömmliche Auslegung theologisch gewiß ist, eine Unterscheidung der bezeichneten Art nicht angeht, so wird doch im Allgemeinen, und bei Stellen, die nicht direct und ausschließlich auf den Messias und sein erstes Kommen sich beziehen, eine mehrfache Erfüllung derselben Prophetie nicht in Abrede gestellt werden können; im Gegentheile, es liegt in der Natur der Sache und der geschichtlichen Entwickelung, daß bestimmte Ereignisse, in welchen Gottes Macht sich offenbart und eine höhere Idee in der zeitlichen Menschheitsentwickelung durchgreift, sich wiederholen, und den einen und denselben in ihnen ausgedrückten Machtgedanken oder Richtergedanken Gottes in stets erweiterten und um-

[1]) Vgl. die Widerlegung mehrerer solcher Erklärungsversuche bei Denzinger rel. Erkenntn. II, S. 414 ff.

fassenderen Peripetien zum Ausdruck bringen. In diesem Sinne glauben wir Döllinger's Anschauung über den prophetischen Inhalt der Apokalypse, oder wenigstens eines Theiles derselben verstehen zu sollen [1]); und wie Döllinger davon abmahnt, die Apokalypse als eine Art prophetischen Compendiums der Welt- und Kirchengeschichte anzusehen, so macht er auch in Bezug auf die neutestamentlichen Citationen alttestamentlicher Stellen auf die Freiheit aufmerksam, mit welcher die neutestamentlichen Schriftsteller hierin verfahren, und welche es verbiete, an ihre Citationsweise den Maßstab einer strenge beweisenden exegetischen Argumentation anzulegen [2]). Eben daraus folgt aber, daß das prophetische Element der Schrift im Ganzen und Allgemeinen nicht im Buchstaben (obschon viele und gerade die wichtigsten und bedeutsamsten Prophetien schon durch den Literalsinn der Schrift gegeben sind), sondern im Geiste derselben gelegen sei; wie man denn auch nur unter dieser Voraussetzung mit so mancherlei messianischen Vaticinien, deren Vindicirung und Zurechtlegung gläubigen Auslegern des Alten Testamentes Arbeit macht, sich zurechtzusetzen im Stande sein wird [3]).

§. 869.

Gegenüber den mannigfaltigen außerkirchlichen und außertheologischen neuzeitlichen Erklärungsversuchen über Wesen und Gehalt der biblischen Prophetie wollen wir die vom kirchlich-gläubigen Standpuncte entworfene Theorie der Weissagung bei Gügler [4]) näher kennen lernen, der seinem eigenen Geständnisse zufolge durch Herder's ästhetische und sinnvolle Behandlung der heiligen Schrift sich auf das wohlthätigste angeregt fühlte, und in bescheidenster Form die Absicht ankündigte, das höhere (supranaturale) Complement zu dieser Behandlungsart der Bibel zu liefern, in welchem das menschlich tiefe Verständniß der Schrift sich selber erst klar wird und überhaupt zum klaren Sehen kommt und in seine volle Wahrheit eingesetzt

[1]) Christenthum u. Kirche i. d. Zeit d. Grundlegung, S. 120.
[2]) A. a. O., S. 152 ff.
[3]) Die allgemeinen Grundsätze der Auslegung der alttest. Vaticinien bei Denzinger rel. Erkenntn. II, S. 423 ff.
[4]) Heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer Bd. III, S. 295—518.

wird, während Herder in dem Maße, als er jenes höhere Element, den eigentlichen göttlichen Lebenshauch der Schrift verkannte, auch von der unbefangenen und natürlichen Auffassung der Bibel abirrte, und auf falsche Fährten sich verirrte. Gügler faßt die Weissagung im Gegensatze zur Lehre; Lehre bedeutet das subjective, menschlich vermittelte und menschlich begriffene, Weissagung das objective, göttliche Dasein der Weisheit; die Weissagung ist ihrer Wortbedeutung nach die im Worte ausgesprochene Weisheit als solche. Da Gottes Weisheit in der ganzen Schöpfung waltet, so ist allem Lebendigen ein prophetisches Element eingeschaffen, in dessen Offenbarungen sich die Lichtsonne der ewigen Weisheit offenbart; im engeren und begränzteren Sinne aber kann jenes prophetische Element nur dort sich offenbaren, wo es in der Form bewußter Apperceptionen durchbricht; zum Träger der Weissagung wird ein bewußtes Wesen, der mit dem Angesichte zum Himmel gerichtete, auf das göttliche Wort aufhorchende Mensch erfordert. Die Natur hat in strengem Sinne besehen ja überhaupt keine Sprache und muß, um des Wortes theilhaft zu werden, aufhören bloße Natur zu sein, sie muß Geist, freies, göttliches Bewußtsein werden. Die Orakel der Völker giengen eigentlich ihrem Inhalte nach blos in dem Leiblichen, in den irdischen Sinnen des Menschen vor, nicht in dem Geiste, das Geistige, nämlich ihre Aussprache und Deutung, war meistens etwas willkürlich Hinzugekommenes, das mit dem Inhalt derselben keinen inneren Zusammenhang hatte, worauf eben das Unbestimmte, Trügerische und Unsichere aller Aussprüche der Art beruhte; sie waren Geburten der Nacht und nicht Kinder der lichten Weisheit, nicht Visionen, sondern Orakel; sie bezogen sich auf keine ewige Weisheit, sondern höchstens auf eine in der Zeit hinfallende Geschichte, sie waren nicht Weissagungen, sondern höchstens Wahrsagungen und Vorsagungen, meistens schwankende Zeichendeuterei. Die Weissagung hingegen geht schon ihrem Namen nach von der Weisheit aus, die ewige Weisheit selbst ist es, welche zu Sehern macht, welche eine innerste göttliche Offenbarung, den ersten und allgemeinsten Einfluß Gottes auf die Geister im Geiste vermittelt; die Weisheit und nur die Weisheit hat ihr unmittelbares und schlechtweg nothwendiges Verhältniß zu der Sprache in ihren Urtiefen, sie allein kann zur Weissagung werden. Da die Weisheit nur in Jakob Wohnung fand (Sir. 24, 13 ff.), so wurde auch nur

ihm die wahre Weissagung zu Theil. In Jakob einwurzelnd, stand sie den Orakeln der Heiden als lebendige Quelle den rissigen Gruben gegenüber, sie zeigte den lebendigen Gott im Gegensatz zu den todten Götzen. Der Natur und dem Natursinn steht überall nur das Veränderliche und Vergängliche offen, der Seher aber weiset auf ein Wahrhaftes und Ewiges hin, das in seiner Weissagung auf den tief unter demselben vorgehenden Wechsel der Dinge und Begebenheiten bezogen wird; die Weissagung ist der göttliche Fixstern am Himmel, an dem der Tag und die Nacht der Wesen, denselben nicht berührend, vorübergehen. Jedes Seherwort ist in seinem eigentlichen Inhalte, nämlich als Gottes Wort, ein ewiges Wort, die Prophetie ein Ausstrahlen des Lichtes, oder der Weisheit Gottes. Zum natürlichen Weltbewußtsein des Menschen steht die Prophetie in demselben Verhältnisse, wie die obere Lichtwelt zur planetarischen Erdwelt; alle wahrhafte Prophetie stammt aus der oberen geistigen Lichtwelt, die ihr sichtbares Abbild in der lichten Sternwelt hat, und deren Einflüsse in jenen des Sonnen- und Sternenlichtes sich abgestalten. Der in einer göttlichen Schöpfung als solcher nothwendig enthaltene Lichtact ist die Vorsehung, in welcher die Gottheit die Wesen ewig vor sich sieht; diese Vorsehung als das prophetische Licht wird in dem Auge des Sehers zur Vorhersehung. Da aber das menschliche Auge, das leibliche sowol wie das geistige, nicht das reine Licht an sich, sondern nur die Offenbarung desselben wahrnimmt, und jede Offenbarung des Lichtes nach Außen mit einer Beschränkung und Brechung desselben verbunden ist, so wird auch aller menschlichen Prophetie eine gewisse Beschränkung und ein gewisses Dunkel anhaften; es wird zu ihrem Wesen gehören, bildlich zu sein, und manches der geschauten Bilder mag dem Seher, wofern nicht eine neue Erleuchtung hinzutritt, selber ein Räthsel bleiben. In dem Inneren des prophetischen Gesichtes ruhen, wie auch das leibliche Auge zeigt, nothwendig das Geheimniß und die Zeit, als die zwei Geburten der Prophetie; die Prophetie weiset nach Innen zu das Mysterium, nach Außen hin fällt sie in die Zeit, sie ist das Licht aus der tiefen Nacht, das um die Gottheit wallende, den Tempel füllende Gewand. Da nun das Geheimniß und die Zeit in ihrer Verbindung die Poesie erzeugen, so ist das Äußere der Prophetie nothwendig poetischer Art. Die Phantasie, diese Mutter und Quelle der Poesie ist es schon ohne

weiters, was in dem Menschen die freien und nothwendigen Vermögen, was das Sinnliche und Geistige, das Göttliche und Irdische vermittelt. Die poetische und die prosaische Sprache und Form unterscheiden sich am genauesten dadurch, daß die letztere inner der Sphäre des Menschen abgeschlossen ist, die erstere über dieselbe hinausgeht. Die prosaische Sprache ist die eigentliche Menschensprache, sie dient der menschlichen Erkenntniß und ist das Werk der eigenen Geistesthätigkeit des Menschen; die poetische Sprache ist in ihrer wahren Würde eine Weltsprache, ein Schöpferwort; sie hängt, wie selbst Homer und die den Dichtern üblichen Anrufungen der Musen u. s. w. lehren, nicht von der Willkür des Menschen ab, sondern ist das Erzeugniß einer höheren Erregung in ihm. Was den Poeten meist nur noch der Form nach geblieben ist, das trifft bei den göttlichen Sehern auf das volleste und wahrhafteste zu, sie reden die Ursprache, Sprache Gottes, die nicht aus ihrer Willkür und Erfindung, sondern dem Rathe und den Gedanken Gottes hervorsprüht. Man darf indeß nie vergessen, daß das Dichterische in den Propheten nur die menschliche Seite, nur das aus mangelhafter Beschränktheit Hinzugekommene ist; wer das Ganze als bloße Poesie behandelt, der leert nothwendig das Symbol aus, statt, wie die Seher selbst thaten, es auszulegen, der macht sie zu Lügenpropheten, die nicht im Rathe Jehova's gestanden, die nicht aus seinem Munde weissagten, deren Weissagungen im Inneren nur hohle Lüge sind, nur eine täuschende Übertünchung, die den Regen und Sturmwind nicht aushält, und bei denen das Unbegreiflichste wäre, wie sie Stürme schon so lange überdauert! Die Prophetie ist im Wesen der Religion nothwendig enthalten und war darum bei dem Volk der Religion zu allen Zeiten vorhanden; Zeiten, wann der Herr weder durch Propheten und Gesichte, noch durch Träume sprach, waren ihm Zeiten des Todes, Zeiten, wann man nicht auf das Wort der Seher hörte oder ihre Gesichte nicht verstand, waren aller Natur nach Zeiten des unseligen Schlummers, den Jehova über Israel ausgegossen. Die Prophetie ist das die Schranke überquillende Licht in der Religion, gleich dem Lichte in dem Leben der Natur, dem Lichte oder Bewußtsein im Geiste. Wie das Licht in der Natur das Zeitelement ist, und die Pflanzen erst nach der gewordenen Zeit, die Thiere erst nach der geordneten Zeit hervorbrechen können, ja wie die Vegetation diese ihre urbildliche Be-

nennung von der Zeit, der Bewegung hernimmt, so ist die Weissagung das göttliche Zeitelement in jenem Lichte der Religion, die in ihm liegende Besonderheit, und in so weit ist sie die Trägerin der Geschichte, so zwar, daß es ohne sie so wenig eine Geschichte gäbe, als eine Natur ohne Zeit. Die Weissagung verhält sich zu der dunklen, bewußtlosen Zeit, wie die Sprache zu der Stimme, das Wort zum Ton, der Geist zum Licht, sie ist die höchste, göttliche Sprache, Licht gewordene Zeit, ewiger Quell aller Zeiten selbst. So gewiß es in der Menschheit eine volle Auswickelung der Religion gibt, muß sich in derselben auch die Weissagung finden. Aber welcher Geist hält jenen Anblick lebendig und unvermischt fest? Weder sind alle Menschen Seher, noch ist es derselbe Mensch zu allen Zeiten. Es gibt nur wenige, gleichsam ewige Momente im großen Leben eines Volkes, eines Menschen, wo diese Lichtfülle bei ihm durchfällt, nur seltene Stimmungen, denen sich die Himmel aufthun. Was in dieser Hinsicht das hebräische Volk für die anderen Völker war, nämlich das Lichtauge, das waren diesem erkorenen Volke die Propheten, seine Sehorgane und in dieser Erhöhung seine Vorbilder oder Zeichen. Der Prophet stand auf einer hohen Warte, von wo er in die den unten Stehenden verdeckte Ferne sah; er war der, das äußere Geschick mit der sicheren Kunde und freien That ausmittelnde Wächter, der unverrückbare Lichtpunct im Umlaufe des Lebens. Zu dem Ende war der Seher in eine Höhe gehoben, wo er die Laute der geheimsten Lebensräder hörte und verstand, es war eine Weisheit, gleich der Weisheit Gottes, in ihm, und er war in seiner höchsten Würde und Bedeutung zum Licht der Völker gesetzt; er war der Lichtträger, der erst als Morgenstern, dann als volle Glanzsonne, als Sonne der Gerechtigkeit selbst der Welt aufgieng, in welcher Beziehung die alten Seher von sich und Christus wie von Einer Person reden — natürlich, weil sie als Seher zu seiner Person gehören, ohne ihn kein Seher, so wie der Morgenstern ohne die Sonne lichtlos, wären; sie waren der Sonne eigener, vor ihr herstrahlender Glanz!

Gügler liebt es, seine religiös-speculativen Anschauungen allüberall auf kosmische Grundgedanken zurückzuführen, und diese hinwiederum mit geschichtsphilosophischen Ideen in Verbindung zu setzen; so auch hier, in seinen Auslassungen über Prophetie und prophetische Erleuchtung. Alle Prophetie stammt aus In-

spiration; die Inspiration ist aber der dem göttlichen Schaffen als erstem Acte nothwendig folgende zweite Act; Schaffen und Erleuchten sind, der Strahlung und Brechung des physischen Lichtes analog, die zwei aus der Idee des göttlichen Urlichtes sich ergebenden Thätigkeiten Gottes nach Außen; sie sind die großen Schlußsteine des Lebens, an die der Blick oder der Gedanke reichen kann, und jenseits welcher ihm alles in die ewige Nacht Gottes untergeht; die Welt- und Menschenschöpfung sind ihr eigenster Ausdruck und ihr redendstes Sinnbild. In der Gottheit jedoch ist alle Linie nur Punct und vollendeter Kreis, sie sind beide ein und derselbe Act, ein ewiger und vollendeter, den aber der Schooß der Zeiten nur nach und nach ausgebiert. Die Weissagung ist der göttliche Sabbat, in welchem das Werktagsgeschäft ein Ende hat, und die vollendete göttliche Güte aus Allem hervorgestrahlt erscheint, nur hat die Weissagung schon ihrer Wortbedeutung und ihrem Begriffe nach eine Linie der Erfüllung, wie denn auch die Schöpfung eine Linie der Ausbildung hat. Die Weissagung in ihrer ganzen Tiefe bezeichnet den Sabbat, der als himmlisches Kind, als Ruhe des Herrn in vollem Sinne, als letzte Vollendung im Schooße eines jeden irdischen Sabbats liegt. Die Propheten zeigen sich dem Ideal und ihrem Eintreten nach als das Höchste und Letzte auf jeder Stufe der göttlichen Offenbarungen — natürlich, weil sie dem Begriffe nach die Organe sind, durch welche das Leben frei und lebendig zu seiner Vollendung eingeht; als der Prophet, der in die Welt kommen soll, als ein großer Prophet, in welchem Gott sein Volk heimgesucht, wird Christus bei seinen höchsten Wundern angestaunt und ausgerufen. Der alte und neue Bund hat zu seinem prophetischen Schlußstein jeder seinen Johannes, deren einer durch Strenge und flammenden Ernst das Gesetz, der andere durch seine Sanftmuth und verklärte Innigkeit die Gnade und Erlösung zur Schau trägt. Am Ende der Zeiten sollen die prophetischen Zeugen wieder zum Vorschein kommen, wie dort Elia das Zeichen war, daß die Vollendung der alten Zeit genahet! Die Prophetie ist das göttliche Licht der Welt- und Völkergeschichte; und alles Licht ist, sofern es allem Leben seine Bahn weist, selber prophetisch. Mit Bewußtsein handeln heißt im Grunde nichts anderes, als prophetisch handeln, weil uns ein Ziel, eine Vollendung dieses Handelns vorschwebt, und uns ein geistiges Licht, unser Thun zu

dieser Vollendung leitend, voraneilt; daher kommt es, daß kein großer Mensch das Prophezeien lassen kann; ihn belebt ein Glaube und ein Anschauen einer einstigen Vollendung, die er nicht aufgeben kann, die sich seinem Reden und Bilden auf die mannigfaltigste Weise aufdrücken. Warum kann kein Volk von der Poesie und Kunst lassen? und warum sind alle Poesien, sogar die der Naturvölker, in ihrem höchsten Aufflug, wenigstens der Form nach prophetisch? Außer der Weissagung in ihrem vollen Umfang ist aller Geist todt, so gut, als es die Natur außer der Schöpfung wäre! Ein geistiges Licht bescheint und leitet jeden unserer Tritte; das Auge aber, oder der Seher, heftet sich nicht stetig an jeden dieser Schritte, sondern eilt denselben zuvor, und wendet sich, die Mittelstufen überschwebend, dem höchsten Ziele zu. Das Gleiche thut das prophetische Auge; deßwegen hat die Erfüllung der Mittelstufen zur Weissagung oft eine so dunkle und kaum aufzuspürende Beziehung. Das Wort, wie jedes Vernunftwort zeigt, ist Leben und Licht, Leben, das ein geistiges Licht im Innern trägt. Das anfänglich schaffende Leben sollte mit den Zeiten seine Verhüllungen abwerfen, es sollte als Licht hervorbrechen und endlich in seiner ewigen Glorie Allem sichtbar werden. Bei dieser letzten Verklärung nun weilen die Seher am liebsten, der Glanz derselben zog gleichsam die Herzen unwillkürlich zu sich, und die gebeugten Gemüther durch ihren Anblick zu stärken und zu trösten, war natürlich der Seher liebstes Geschäft. Die alten Seher gleichen hierin dem Petrus, der gerne auf der Anhöhe, im Anschauen und Genuß der himmlischen Verklärung geweilt hätte, und der beim Wandeln durch die Thäler von dem Leiden und Tode des Erlösers nichts wissen wollte. Allein das ewige Wort war nicht etwa ein Leben, sondern das Leben, nicht ein Licht, wie solches viele andere, aber nur in seinen Glanzstrahlen waren und sind, sondern das Licht überhaupt, und wenn es als solches sollte verklärt werden, so mußte es seine ganze Schöpfung mit sich empor ziehen in die ursprüngliche Herrlichkeit. Der Gang der großen Lebensentwickelung mußte immerhin eine stetige Linie von dem ersten Punct der Schöpfung aus bilden, das Göttliche mußte erst die tieferen Schranken seiner Geschöpfe entbinden, um so ein Erlöser und Verherrlicher für Alles zu werden, worauf im Alten Bunde die Pflanzen- und Thieropfer, im Neuen das Sterben des Menschensohnes hindeuten. Das Licht als Aus-

druck der Freiheit kann die Mittelstufen überschweben, und hiedurch scheint es, allein das Leben ist in seinem Gestalten an die Stetigkeit gebunden, es füllt jene Mittelstufen aus, und wandelt den Schein zur Wirklichkeit. Es ist außer Zweifel, daß die alten Seher mit ihren Blicken an das Ende der Zeiten hinabreichen; wie viele große Gemälde einer einstigen Vollendung stellen sie hin! Aber ein schwerer, dorniger Pfad führt zu jenen Höhen der Vollendung, der weniger bestimmt verzeichnet ist. Christus mußte erst ein strenges Gesetz erfüllen, bevor er Himmel und Erde erfüllen konnte. Im Christenthum ist eine dunkle Übergangsstufe, wovon die Juden nichts wissen und verstehen wollten, die in den Propheten nur spärlich und flüchtig beleuchtet wird, und wo es darum eines tieferen und mühseligen Forschens bedarf, um sie aus ihnen zu erheben. Man darf sagen, die Juden überspringen mit ihren Propheten eine lange Mittellinie und treten über derselben in den großen Gang wieder ein, wie auch Paulus will (vgl. Röm. 11, 24—36). Ganz in diesem Sinne nehmen viele Juden die Offenbarungen Johannis an und verwerfen dafür die übrigen Bücher des neuen Bundes. Sie übersehen hiebei eben, daß das Göttliche als Vollendungsmoment der Dinge oder als Prophetie zwei Beziehungspuncte in sich faßt, um welche es die Lebenssphäre bildet, und daß dem Lichtausgang aus Gott oder der Erleuchtung auch ein Eingang in's Licht von Seite der Creatur entsprechen müsse. Die Dinge erhöhen sich da zu Opfern, die freien Wesen zu Geweihten und Priestern, die das Göttliche als Flamme verzehrt, als Lebensfeuer durchglüht und verklärt. So stellt sich zwischen das erste und zweite Kommen Christi vermittelnd die Kirche des Neuen Bundes, in welcher sich die Geschichte des ersten Kommens Christi abbildlich wiederholt; diese Wiederholung ist aber eben der Ausdruck jener Beziehung der Creatur auf ihre göttliche Vollendung, als Correlates jener anderen Beziehung, welche das Göttliche zum Ausgangspuncte und die innerliche Erleuchtung der Creatur und das prophetische Sehen zum Zielpunct hat. Dieser doppelseitige Wechselbezug ist eine in höherer Ordnung wiederkehrende Wiederholung eines ähnlichen Wechselbezuges in Hinsicht auf das Anfangsmoment des großen Gesammtlebens, in welchem es sich um Setzung und Begründung des Geschaffenen handelt. Wie da das Göttliche im Setzen und Begränzen oder Gestalten des Lebens sich als Wunder

und Gesetzgebung offenbart, Wunder in der Wirkung von Innen heraus, Gesetzgebung als Lichtgebung von Oben, so in höherer Ordnung, wo es sich um Vollendung in Gott handelt, als Kirche und Prophetie. Das Verhältniß des Göttlichen zu den Dingen von dem Göttlichen aus genommen, und zwar nicht in der reellen und schöpferischen, sondern der ideellen und prophetischen Sphäre, ist eine göttliche Gesetzgebung im Geiste, oder in den bereits in's Göttliche eingegangenen Dingen, es ist die Erkenntniß und Anerkenntniß, die in ihren Ausdrücken zur Lehre, zur angewandten Weisheit und Klugheit werden. Der die Materie durchbrechende, organisirende, beseelende Strahl schwebt, wenn er sie zum Auge vergeistiget, vor ihm und beschaut sich mittelst dieses Auges in seiner geistigen Lauterkeit. Die Weissagung ist daher allerdings eine Lebenslinie, die auch durch die Gesetzgebung und die Wunder hinabläuft und sich in die Tiefen der Schöpfung verliert, weil das Leben nirgends gebrochen sein kann, weil es kein Licht ohne Leben, so wie kein Leben ohne Licht gibt; und ist nicht der Strahl, der aus den Höhen herabsteigt, um das in den Naturen schlummernde Leben zu wecken, der Lichtblick dieses verborgenen Lebens selbst? dennoch bezeichnet die Weissagung im engeren Sinn nur den Höhepunct des Strahles, wo dieser unmittelbar der Sonne entfließt und innen in ihre Lebensgluten zerflossen ist. Wenn gleich die Hebräer im weiteren Sinn alle ihre heiligen Schriftsteller Propheten hießen, weil alle von Gott begeistert und erleuchtet waren, so ward doch dieser Name im bestimmteren Sinne nur den Männern, aus welchen die Gottheit unmittelbar sprach, zu Theil. Der Wunderthäter und Gesetzgeber Moses war auch Prophet; wie hätten sonst seine Thaten von göttlichen Kräften ausfließen, seine Gesetze aus einem göttlichen Sinn hervorgehen mögen? aber seine Thaten und Gesetze waren, so zu sagen, nur eine einzelne, niedere Verrichtung des Gottschauenden, welche seine eigentliche Würde hoch überschwebte. Zum eigentlichen Seher wurde eine noch größere Erhöhung, als dort auf die in die Tiefen hinabdonnernde und blitzende Spitze des Sinai, erfordert; der Seher mußte zum unsichtbaren Strahlenthron der Gottheit hinangehoben werden, sein Blick mußte durch alle Verschleierungen, bis zu dem Alten der Tage, der da ewig das Weltgericht hält, reichen. Erglänzt der Gesetzgeber auch äußerlich von der göttlichen Klarheit, so ist in dem Seher der nicht mehr sichtbare Geist

Gottes, und spricht der Gesetzgeber noch als menschlicher Vermittler, der die ewige Donnerstimme sänftiget und dämpft, so redet mit des Sehers Mund Jehova, und es ist das ursprüngliche Donnerwort selber, das die Felsen zermalmt, das wie Schwert und Blitz eindringt. An die Stelle der steinernen Herzen kommen in der prophetischen Zeit lebendige, vom Geist erleuchtete, die harten Gesetzestafeln werden zu weichen fühlenden Herzen. Wenn Jehova den Leib des vollendeten Wunderthäters und Gesetzgebers an unbekannter Stelle zur Ruhe und höheren Bereitung einsenkt, so wird dagegen das Sinnbild der Propheten, ohne den Tod gekostet zu haben, auf den Flammenflügeln zu einem noch höheren Anschauen und Dasein emporgehoben, ja der Seher des neuen Bundes steigt in die Himmel empor, weil seine Gesichte nur am Throne Gottes selbst entsiegelt werden. So viel höher ist die Prophezie! Die Verklärung Christi auf Tabor, oder die Erscheinung des Verherrlichten auf Pathmos im Vergleich zu dem auf Erden wallenden Lehrer, oder dem den Tod an sich vernichtenden Opfer und Priester spricht das Verhältniß des eigentlich Prophetischen zu dem Kirchlichen und der Lehre am sinnreichsten aus. Das Kirchliche ist seiner innersten Würde nach nur eine Entbindung und ein Übertritt in das Prophetische, das Leiden, das sich und die Welt aufgegeben, das Alles hinopfern muß, um in die Verherrlichung einzugehen.

§. 870.

Neben dem sprachlichen und ideellen Verständniß der Schrift handelte es sich auch um die Erweiterung und Vervollständigung des überlieferten sachlichen und historischen Verständnisses ihres Inhaltes. Unter den Katholiken waren hiefür zuerst Arias Montanus und Sixtus von Siena thätig, welchen sich weiter Serarius, Bonfrére, Calmet in den Sacherläuterungen, welche sie in ihren Schrifterklärungen oder den Prolegominis zu denselben gaben, anschlossen; Calmet faßte auch ein umfangreiches biblisches Reallexicon ab, welches einem wesentlichen Bedürfnisse entgegenkam und deßhalb wiederholte Auflagen erlebte, bis es durch später folgende Werke ähnlicher Art außer Gebrauch gesetzt wurde[1]). Die eine Erläuterung

[1]) Ein erstes biblisches Reallexicon, welches protestantischer Seits neben jenem

für sich in Anspruch nehmenden biblischen Realien beziehen sich auf die physische und politische Geographie des heiligen Landes, auf die Einrichtungen des hebräischen Staates und Gemeinwesens, häusliches und öffentliches Leben, Gottesdienst und politische Verwaltung, Sitten und Bräuche der Hebräer, relative Wandlungen oder Modificationen derselben im Laufe der Geschichte des hebräischen Staates und Volkes, jüdisches Sectenwesen u. s. w. — kurz auf alles dasjenige, was später unter dem Namen der biblischen Archäologie zusammengefaßt, und in dieser auf Grund vorausgegangener vielfältiger Special- und Detailforschung verarbeitet wurde. Zu solchen Specialarbeiten gehören biblisch-geographische, chorographische und naturgeschichtliche Forschungen und Zusammenstellungen von Adrichomius, Bochart, Lightfoot, Scheuchzer u. s. w., über Feldbau, Trachten und Kleider, Gesundheitsverhältnisse der Hebräer von H. Chr. Paulsen, Bynäus, Schröder, Richard Mead, J. J. Schmid u. s. w., über die politischen und gottesdienstlichen Einrichtungen der hebräischen Theokratie von Schickard, Menochius, Selden, Lund, Reland, Leidekker, J. Spencer u. s. w., J. D. Michaelis' mosaisches Recht, Eisenschmid's Untersuchungen über die biblischen Maaße und Gewichte u. s. w.; zusammenfassende Darstellungen der biblischen Archäologie [1]) wurden seit Goodwin unternommen von Sherlock, Carpzow, Iken, Brüning, Warnekros, Bellermann, Schulze, Babor, Jahn, E. F. K. Rosenmüller, Ewald, de Wette, Scholz, Allioli, Haneberg, Saalschütz, Keil u. s. w. Die biblische Geschichte wurde nach Schuckford, Prideaux und Berruyer, deren einschlägige Schriften wir schon an früheren Orten erwähnt haben, von J. J. Heß, G. L. Bauer, Th. J. Ditmar, F. L. v. Stolberg, Rohrbacher, Kurtz bearbeitet, in ihren mannigfaltigen Einzelheiten aber durch eine Reihe von Untersuchungen aufgehellt, die theils in der reichen Commentarienliteratur, theils in einer großen Zahl besonderer Schriften des mannigfaltigsten Inhaltes niedergelegt sind, auf deren einige im weiteren Verlaufe

---

Calmet's erschien, war jenes von Hezel (Leipzig, 1783 ff.); das neueste ist von Winer (Leipzig, 1847; 3 Aufl. 2 Bde.).

[1]) Eine Sammlung der älteren biblisch-antiquarischen Schriften und Abhandlungen bei Ugolini, thesaurus antiquitatum sacrarum. Venedig, 1744—69; 34 tomi fol.

noch die Rede kommen wird. Ein großer Aufwand von Fleiß, Gelehrsamkeit und Scharfsinn wurde auf genauere Ermittelung und Feststellung der biblischen Chronologie verwendet, deren Untersuchung mehr oder weniger mit universalhistorischen Untersuchungen zusammenhieng, und auf eine vergleichende Prüfung und Zusammenstellung der verschiedenartigen Zeitrechnungen sich stützte. In diesem Sinne ist J. J. Scaliger's Werk de emendatione temporum gehalten [1], auf welches Petav's doctrina temporum [2], Usser's Annales V. et N. T. [3]) und Marscham's canon chronicus [4]) folgten; daran reihen sich die weiteren Forschungen von de Vignoles [5]), J. Jackson [6]), F. W. Beer [7]) zusammt den neueren Arbeiten von Ideler, Wieseler, Seyffarth und Röckerath.

Die biblische Chronologie schließt eine Menge Specialfragen in sich, deren Erledigung eine sorgfältige Untersuchung und vergleichende Zusammenhaltung der in den einzelnen biblischen Büchern enthaltenen Zeitangaben unter sich und mit anderweitigen außerbiblischen Quellen der Chronologie heischt. Wir wollen hier nur einige allgemeine Hauptfragen berühren, und die bisher gewonnenen Ergebnisse der ihnen zugewendeten Forschung kurz berühren. Die alttestamentliche Chronologie anbelangend, war eine erste Grundfrage, ob die Zeitangaben des hebräischen Textes und der mit diesem Texte übereinstimmenden Vulgata, oder die davon abweichenden Angaben der LXX als maßgebend anzusehen seien. Der Cistercienser Paul Pezron vertheidigte die Echtheit und Ursprünglichkeit der Angaben des Septuagintatextes, und behauptete, daß die Juden

---

[1]) Genf, 1598; 2 Aufl. 1629. fol.

[2]) Paris, 1627; 2 Voll. fol. Vermehrte Ausgabe durch Hardouin. Antwerpen, 1723; 3 Voll. fol.

[3]) London, 1650; 2 Voll. fol.

[4]) London, 1672. 4°.

[5]) Chronologie de l'histoire sainte et des histoires etrangeres, qui la concernent, depuis la sortie d'Egypte jusqu' à la captivité de Babylon. Berlin, 1738; 2 Voll. 4°.

[6]) Chronological antiquities, or the antiquities and chronology of the most ancient Kingdoms from the creation of the world for the space of five thousand years. London, 1752; 3 Voll. 4°.

[7]) Abhandlungen zur Erläuterung der alten Zeitrechnung und Geschichte, nebst einigen Zeittafeln. Leipzig, 1752 ff.; 3 Theile.

die gleichlautenden Angaben des hebräischen Textes geflissentlich abgeändert hätten, um den Christen ein wider die ungläubigen Juden zeugendes Argument zu entreißen. Nach einer alten Tradition sollte der Messias im sechsten Jahrtausend der Welt kommen; die ersten Christen beriefen sich den Juden gegenüber auf diese Tradition, um mittelst derselben zu erhärten, daß der Messias bereits gekommen sein müsse; die Juden aber fanden es gerathen, verschiedene Zeitangaben der alttestamentlichen Bibel zu kürzen, auf daß es scheinen möchte, daß seit Erschaffung der Welt nicht 6000, sondern erst 4000 Jahre verflossen seien, somit der von den Christen verehrte Jesus nicht der wahre Messias sein könne. Martianay [1]) suchte nachzuweisen, daß die Chronologie des heutigen hebräischen Textes in der christlichen Kirche von Alters her als die richtige gegolten habe, und auch jene alte Tradition, auf welche Pezron sich beruft, mit ihr ganz zusammenstimme; Pezron habe mit Vossius jene Tradition völlig mißverstanden, wenn er aus ihren Angaben eine Verschiebung des Kommens des Messias in das sechste Jahrtausend der Welt herauslese.

Wenn nun die Zeitangaben des hebräischen Textes und der Vulgata die richtigen sind, so fragt es sich weiter, welche Summe von Jahren sich auf Grund der Bibel für das Alter der Welt ergebe, oder wie weit der Anfang des Menschengeschlechtes hinter den Anfang der christlichen Zeitrechnung zurückreiche? Die Resultate der Berechnung fielen ziemlich verschieden aus; Scaliger rechnet von der Schöpfung bis auf Christus 3949 Jahre, Petavius 3983 Jahre [2]); unter den Neueren setzte Frank [3]) das Jahr der Welt 4190 als Geburtsjahr Christi an, und machte zugleich auf einen durch diese Zahl ausgedrückten und in der Geschichte des Volkes Israel ausgeprägten Rythmus der weltgeschichtlichen Zeitbewegung aufmerksam

---

[1]) Defense du text hebreu et de la chronologie de la Vulgate contre le livre de l'antiquité des tems retablie. Paris, 1689.

[2]) Über die davon abweichenden Angaben verschiedener anderer älterer und neuerer christlicher Chronologen vgl. Philippi (S. J.) Chronologiae V. T. accuratum examen (Cöln, 1637) p. 8—21.

[3]) Novum systema chronologiae fundamentalis ..... in cyclo Jobeleo biblico detectae et ad chronologiam tam sacram quam profanam applicatae. Cum praefatione Gattereri. Göttingen, 1778; fol.

— eine Idee, die weiter auch von G. H. Schubert wieder aufgenommen [1]) und von Sepp der Chronologie seines Lebens Christi zu Grunde gelegt wurde. Die Zahl von 4190 Sonnenjahren — bemerkt Sepp unter Berufung auf die vorhergegangenen chronologischen Ausführungen von Frank und Schubert — entspricht der Zeit von 4320 Mondenjahren; die Zahl 4320 ist aber als Zahl von Tagen 42mal (6×7) enthalten in den 70 danielischen Jahrwochen, und die 490 Jahre derselben bezeichnen die Zeitdauer jeder einzelnen der drei Hauptperioden, in welchen die Geschichte des erwählten Volkes von der Aufrichtung der Stiftshütte bis zur Erbauung des salomonischen Tempels, von der Einweihung des ersten bis zur Errichtung des Altars des zweiten Tempels, und vom Wiederaufbau des Tempels bis auf Christus verlief. Seyffarth [2]) geht wieder auf die Angaben der LXX zurück, und setzt die Schöpfung in das Jahr 5869 vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung, so daß das Jahr 1 der christlichen Zeitrechnung das 5870 der Welt wäre. Röggerath [3]) verzichtet darauf, aus den Zeitangaben der Bibel von der Schöpfung bis Abraham ein zuverlässiges und sicheres Resultat zu gewinnen, und beschränkt seine Forschung darauf, die eigentlich historische Zeit von Christus rückwärts bis auf Abraham durch genaue Jahresdata zu bestimmen; der Zielpunct seiner Forschung ist die Ermittelung des Geburtsjahres Christi, welches nach seinen Forschungen mit der recipirten christlichen Zeitrechnung im Einklange ist. Christus ist nach Röggerath's Berechnung am 25 Dez. vor dem Beginne des Jahres 1 der christlichen Zeitrechnung geboren worden; nach Seyffarth fällt der Geburtstag des Herrn auf den 23 Dez. des Jahres 2 vor unserer Zeitrechnung; a. 752 U. C. wird auch von Scaliger u. A. für Christi Geburtsjahr angesehen, während Baronius auf das J. 751, Petavius mit vielen Anderen auf das Jahr 750, Kepler auf a. 748 zurückgieng; Sepp endlich ermittelte a. 747 als Geburtsjahr Christi, und beruft sich auf die Zustimmung Sanclemente's,

---

[1]) Vgl. Oben S. 262 f.

[2]) Chronologia sacra. Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn und die Zeitrechnung des A. und N. T. Leipzig, 1846.

[3]) Biblische Chronologie bis auf das Jahr der Geburt Jesu. Nach biblischen und außerbiblischen Quellen. Münster, 1865.

der vor ihm bereits durch seine Forschungen auf dasselbe Jahr geführt worden sei, und auch Ideler's [1]) beifälliger Zustimmung sich erfreue [2]). Den Tod Christi verlegt Sepp mit Sanclemente und Ideler in das Jahr 782 a. U. C., und ermittelt den 15 April jenes Jahres als Todestag Christi; Seyffarth nimmt den 19 März des Jahres 34 der dionysischen Ära d. i. a. 788 a. U. C., Wieseler den 7 April des J. 30 (a. 784 a. U. C.) als Sterbetag [3]). Die Zeitdauer des öffentlichen Lehrwandels Christi und die chronologische Folge und Ordnung der in denselben fallenden Begebenheiten ist von jeher ein Gegenstand aufmerksamer und sorgfältiger Prüfung und Forschung gewesen; von des alten Tatian Diatessaron angefangen bis herab auf Patrizi's Evangelienharmonie und Wieseler's chronologische Synopse der vier Evangelien und Chronologie der Apostelgeschichte war man bemüht, die historisch richtige Zeitfolge und Zeitordnung in den Einzelheiten des neutestamentlichen Erzählungsstoffes aufzuzeigen, wobei natürlich die vollkommene historische Wahrheit und Glaubwürdigkeit desselben vorausgesetzt, und die Aufgabe einzig in die Ermittelung des sachlich-richtigen Zusammenhanges der als historisch wahr feststehenden Begebenheiten gesetzt wurde.

§. 871.

Die geschichtliche Wahrheit und Richtigkeit des biblischen Erzählungsstoffes ist bekanntlich ein vielfach ventilirtes Thema, welches eine Reihe der weitschichtigsten und verwickeltsten kritischen Untersuchungen in sich faßt, und im Kampfe wider die Gegner des geschichtlichen Offenbarungsglaubens immer auf die Tagesordnung gesetzt bleiben wird. Die Glaubhaftigkeit des Geschichtsinhaltes der alttestamentlichen deuterokanonischen Schriften hatten die Theologen der alten Kirche zunächst gegen die Einreden der bibelgläubigen alten Protestanten zu vertheidigen [4]), die selbstverständlich auch später

[1]) Siehe Ideler's Lehrbuch der Chronologie (Leipzig, 1831) S. 424 ff.

[2]) Über noch mehrere andere Annahmen und Auctoritäten, von welchen sie vertreten werden, vgl. Sepp's Leben Christi I, 1 Abth., S. 373 ff.

[3]) Über die von katholischen Gelehrten nach Sepp der Chronologie des Lebens Jesu zugewendeten Forschungen vgl. Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 550 ff.

[4]) Vgl. Bd. IV, S. 409 ff.

nicht verstummten, obschon man nach Ablauf des Zeitalters der confessionellen Polemik protestantischer Seits sich nicht mehr auf bloße Abweisung der kanonischen Auctorität dieser Bücher beschränkte, sondern doch auch die Brauchbarkeit und Nutzbarkeit derselben für die biblische Wissenschaft in's Auge faßte. Auf Grund einiger Vorarbeiten von G. J. Henke, J. D. Michaelis, Paulus, Trendelenburg unternahm Eichhorn die Ausarbeitung einer Einleitung in die „Apokryphen des Alten Testamentes“ [1]), in welcher er rücksichtlich des historischen Theiles der deuterokanonischen Bücher zu dem Ergebniß gelangte, daß das Buch Esra und das erste Buch der Makkabäer aus guten, glaubhaften Quellen geschöpft seien und vielen historischen Werth hätten; das zweite Buch der Makkabäer hülle gut begründete Facta, mit vielen mündlichen Überlieferungen vermischt, in das Gewand einer manierirten rhetorischen Umkleidung; einige andere, wie das Buch Judith u. s. w. enthielten bloße Volkssagen, deren wahre Grundlage sich kaum mehr aus den vielen Zusätzen der Tradition heraussinden lasse. Katholischer Seits schloßen sich den schon an einem früheren Orte genannten älteren Vertheidigern dieser Bücher ein Tournemine, Huetius, Calmet, Goldhagen, Erasmus Fröhlich u. A. an; dem Buche Eichhorn's stellte Jahn die Ergebnisse seiner historisch-kritischen Forschung entgegen, wozu seither die weiteren Arbeiten von Aug. Scholz, Welte, Nickes, Patrizi, Reusch, Langen kamen.

Das in geschichtlicher Beziehung bedeutendste Werk unter den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes sind die zwei Makkabäerbücher, welchen durch die Jesuiten Fröhlich und Khell eine umständliche Vertheidigung gegen Fr. Wernsdorff gewidmet wurde [2]). Auf die neuesten Einwendungen wider die geschichtliche Verläßlichkeit derselben von Seite de Wette's und C. L. W. Grimm's erübriget noch eine ausführliche und in's Einzelne gehende Widerlegung, so weit man nicht das von Welte und Haneberg in ihren isagogischen Schriften gelegentlich beigebrachte hieher beziehen will; in Patrizi's Commentar zu den Makkabäerbüchern ist auf Grimm's Arbeit nicht speziell Bezug genommen. Grimm urtheilt über die beiden Makkabäerbücher im Ganzen wie Eichhorn, und läßt das

[1]) Leipzig, 1795.

[2]) Näheres hierüber in Welte's Einl. in d. deuterokan. Bücher S. 22, Anm. 4.

erste Buch als eine „im Wesentlichen“ zuverlässige Geschichtsdarstellung gelten; desto mehr Bedenken hat er jedoch gegen das zweite Buch, aus welchem er eine Reihe von geschichtlichen Verstößen, Versehen und Unwahrscheinlichkeiten namhaft zu machen glaubt. Hinsichtlich der herkömmlichen Beanstandung, daß der Verfasser des zweiten Buches die nämlichen Begebenheiten durchwegs um ein Jahr später ansetze, als jener des ersten, verweist Welte auf die Auskunft Ideler's, daß der Anfang der seleucidischen Ära, nach welcher beide Verfasser die Jahre zählen, zwischen a. 311 und 312 geschwankt habe; und auch abgesehen hievon lasse sich immerhin annehmen, daß Jason und sein Epitomator d. h. der Verfasser des zweiten Buches der Meinung gewesen sei, die seleucidische Ära beginne erst mit der zweiten Eroberung Babyloniens durch Seleucus. Daß unter den von einander abweichenden Erzählungen eines Kriegszuges des Lysias gegen Judäa 1 Makk. 4, 26—35 und 2 Makk. 11, 1 ff. zwei verschiedene kriegerische Expeditionen gemeint seien, war schon von Usher, Petavius, Prideaux und allen neueren katholischen Auslegern betont worden; gegen Grimm's Einwendung, daß der in 2 Makk. c. 11 erzählte Kriegszug des Lysias in die Zeit des Antiochus V. gesetzt werde, während er nach 1 Makk. c. 26 in jene des Antiochus IV. falle, ist Haneberg's Bemerkung zu beachten, daß die gesammte Geschichtserzählung des zweiten Makkabäerbuches nicht weiter reiche, als bis zur Wiederherstellung des Gottesdienstes in Jerusalem durch Judas Makkabäus, die den Zielpunct der Erzählung bilde, womit Grimm's Supposition von selber entfällt, so wie auch einer der Gründe, mit welchen er die Echtheit der vier, in 2 Makk. c. 11 mitgetheilten Briefe bestreitet. Mit der Rechtfertigung der dem zweiten Buche vorangestellten Briefe und ihres geschichtlichen Inhaltes beschäftigen sich am ausführlichsten Welte [1]) und Haneberg [2]). Das Wunderbare und Übernatürliche, welches in die Geschichte der Makkabaerbücher hineinspielt, wird selbstverständlich immer verschiedene Beurtheilung erfahren, je nachdem der Leser und Ausleger auf offenbarungsgläubigem oder rationalistischem Standpuncte steht. Die in einem Briefe des ersten Buches enthaltene Behauptung einer gemeinsamen Abstammung der Juden

[1]) Einl. i. d. deut. Bücher S. 49—52.

[2]) Gesch. d. Offenb. (3 Aufl.) S. 497—500.

und Spartaner von Abraham ist auf Rechnung des Briefstellers, des spartischen Königs Areus zu setzen; Haneberg erklärt die Geneigtheit des Areus zur Anerkennung solcher stammverwandtschaftlicher Verhältnisse aus der nicht unbedeutenden Zahl von Judencolonien, die es schon dazumal in Griechenland gab, und die je nach Umständen immerhin auch eine berücksichtigungswerthe politische Bedeutung haben konnten.

Eine ähnliche scheinbare Fusion occidentalischer Abkunft mit orientalischer Abstammung hatte, wie wir an einem früheren Orte bemerklich machten [1]), den älteren Protestanten als Stützpunct zur Verwerfung der sogenannten deuterokanonischen Stücke des Buches Esther gedient. Langen [2]), der gegen Sixtus von Siena, Jahn, Bertholdt u. s. w. eine hebräische Urschrift dieser uns nur im griechischen Texte erhaltenen Stücke voraussetzt und nachweist, erklärt die Bezeichnung Aman's als Macedoniers einfach für eine verfehlte Übersetzung des hebr. אֲגָגִי, Agagaeus, als welcher Aman im protokanonischen Theile desselben Buches bezeichnet werde, und entkräftet auch die sonstigen Bedenken gegen die Glaubhaftigkeit der erwähnten Stücke. Den Geschichtsinhalt des Buches im Ganzen und Allgemeinen anbelangend beschränkt sich das Ergebniß der Untersuchungen eines letzten protestantischen Erklärers und Beurtheilers desselben (E. Bertheau) auf die Bemerkung, daß uns bis jetzt keine Quellen zugänglich seien, aus welchen von dem genannten biblischen Buche unabhängige Nachrichten über die darin enthaltene Erzählung zu schöpfen wären.

Die katholischen Ausleger beschäftigen sich, hinsichtlich des Buches Esther sowol, wie des geistverwandten Buches Judith viel mit Ermittelung der geschichtlichen Epoche, in welche die in jedem der beiden Bücher erzählte Handlung zu verlegen sei. Unter den neueren Auslegern gab sich Nickes [3]) viele Mühe, den Ahaschwerosch des Buches Esther als den medischen König Cyaxares nachzuweisen; die meisten Anderen entscheiden sich, wie einst die Älteren für Artaxerxes Longimanus (vgl. LXX: *Ἀρταξερξης*), so nun für Xerxes. Die geschichtliche Glaubhaftigkeit des Buches Judith wurde von

[1]) Bd. IV, S. 411.

[2]) Die deuterokan. Stücke d. Buches Esther. Freiburg, 1862.

[3]) De libro Estherae libri III. Rom, 1856 f.; 2 Bde.

Montfaucon, Nickes, O. Wolff untersucht und vertheidiget; die Zeit der darin erzählten Handlung verlegen die meisten neueren katholischen Ausleger in die Epoche der Minderjährigkeit des Königs Manasses (c. a. 699), O. Wolff in die erste Zeit des Josias (a. 636)[1]. Dem Buche Tobias wurde in neuerer Zeit eine specielle Untersuchung von Reusch gewidmet, und die Geschichtlichkeit seines Inhaltes im offenbarungsgläubigen Sinne vertheidiget.

Zur nachexilischen Geschichtsliteratur der Juden, unter welche die meisten deuterokanonischen Schriften einzubeziehen sind, gehören auch die protokanonischen Bücher Esra's und Nehemias[2]) und die beiden Bücher der Chronik, welche letztere mit dem Buche Esra's Einen Verfasser haben, und aus älteren Quellenschriften geschöpft sind. Die von de Wette und Gramberg erhobenen Einwendungen gegen die geschichtliche Zulässigkeit der Angaben der Bücher der Chronik wurden von Keil und Movers widerlegt, Keil unternahm auch eine Rechtfertigung der Bücher der Könige gegen die Bemängelungen von de Wette und Thenius. Die Auffassung des historischen Charakters der übrigen älteren Geschichtsbücher des alttestamentlichen Bibelkanon hängt natürlich mit der Stellung des Kritikers zum geschichtlichen Offenbarungsglauben zusammen; der rationalistischen Anschauung verwandelt sich alles Wunderbare in der Geschichte des erwählten Volkes in Sage und Mythe, und so sieht sich die rationalistische Historik bei dem Geschichtsinhalte der mosaischen Bücher, in welchen das supranaturale Element am meisten und intensivsten hervortritt, ganz und gar auf mythischen Boden gestellt, während dem gläubigen Bewußtsein durch die Wahr-

---

[1]) Röckerath, welcher in seiner „biblischen Chronologie" (S. 125—130) den Zeitangaben des Buches Judith eine spezielle Untersuchung widmet, setzt den Heereszug des Holofernes in das Jahr 830 a. Ch. und in die Regierungszeit des Königs Joas, der dazumal noch unter der Vormundschaft und Leitung des Hohenpriesters Jojada stand. Er findet die den bezüglichen Zeitraum der assyrischen Reichsgeschichte betreffenden Zeitangaben des Buches Judith auf das Genaueste durch den Geschichtsschreiber Ktesias bestätiget, und hiedurch eben so sehr die Richtigkeit seiner Ansicht über die Zeit der im Buche Judith erzählten Begebenheit, als auch den historischen Charakter und Werth des Buches verbürgt

[2]) Über die in diesen beiden Büchern vorkommenden persischen Königsnamen vgl. Fr. Windischmann's Erklärungen Unten §. 889.

heit der mosaischen Geschichtserzählung auch die historische Wahrheit aller nachfolgenden Thatsachen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte verbürgt ist. Demnach concentrirte sich das Interesse der neuzeitlichen historisch-kritischen Forschung in Untersuchungen über den Pentateuch, daher denn auch die ihn betreffende biblisch-kritische Literatur die weitaus reichste ist.

§. 872.

Herder und Eichhorn sind die ersten, welche es unternahmen, den Geschichtsinhalt der Bücher Mosis gegen die rohe und frivole Auffassung und Ausdeutung eines irreligiösen Freidenkerthums vom Standpuncte der neuzeitlichen Bildung auf ihre Weise in Schutz zu nehmen. Herder erkannte und ehrte in diesen Büchern ein ehrwürdiges Denkmal der religiösen Vorzeit und die Sammlung der ältesten uns erhaltenen Urkunden über die Geschichte des menschlichen Geschlechtes; Eichhorn machte in seiner Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes den Versuch zu zeigen, daß eine vom Standpuncte der allgemeinen wissenschaftlichen Zeitbildung und der besonnenen kritisch-historischen Forschung unternommene Prüfung jener Bücher durchwegs zu den günstigsten Ergebnissen rücksichtlich der echten Geschichtlichkeit ihres Inhaltes führe. Selbst die schrankenloseste Zweifelsucht könne den Inhalt jener Bücher nicht zu einem erdichteten machen; wer diese Bücher für eine Dichtung erklären wollte, müßte auch den Inhalt aller übrigen Schriften der Hebräer für erlogen erklären, und die Geschichte dieses merkwürdigen Volkes für ein unlösbares Räthsel ansehen. Merkwürdig genug bringe jede neue Entdeckung in der Literatur, Geographie oder Naturgeschichte des Orients immer zugleich auch eine neue Bestätigung für die Richtigkeit der Angaben des ältesten Geschichtsbuches der Welt; gegenüber der großen Zahl überraschender Bestätigungen desselben durch die Ergebnisse neuerer Forschung seien die wenigen Stellen, über welche noch die Nebel des grauen Alterthums hängen, als unbedeutend zu erachten.

Eichhorn hatte sich in Göttingen unter Heyne's Leitung zum kritischen Forscher gebildet, und will die für die Erforschung des geschichtlichen Alterthums im Allgemeinen geltenden Grundsätze wissenschaftlicher Kritik auch bei den biblischen Büchern des Alten

Testamentes in Anwendung gebracht wissen. Eben diese Anwendung aber habe die Erweisung der Echtheit und Glaubhaftigkeit dieser Bücher zur Folge; sie rühren ganz bestimmt von Moses her, und als Aufzeichnungen Mosis müssen sie auch geschichtliche Wahrheit haben. Von den plumpen und geschmacklosen Versuchen eines Bahrdt u. A., welche die Geschichte Mosis durch naturalistische Umdeutung dem platten Verstande erklärlich zu machen suchten, will Eichhorn nichts wissen.

Der Pentateuch enthält aber nicht bloß die Geschichte Mosis, sondern auch die ältere Geschichte der Menschheit vom Anfange der Welt bis Moses, die Moses nur durch Überlieferung kennen gelernt haben konnte; wodurch ist vom Standpuncte moderner Wissenschaft und Bildung die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieses Theiles der mosaischen Geschichtserzählung verbürgt? Durch Form und Inhalt der Darstellung — antwortet Eichhorn. Schon die fragmentarische Zusammenstellung des ganzen ersten Buches Mosis, die Gewissenhaftigkeit in der Wiedergabe jedes Wortes und Ausdruckes der benützten Urkunden, das aus einzelnen Einschaltungen hervorleuchtende Bestreben, von den kostbaren Überlieferungen nichts verloren gehen zu lassen, und das ganze übrige Verfahren des Zusammenordners zwinge dem unparteiischen Forscher das Bekenntniß ab, der Inhalt des Buches könne nicht erlogen sein. Der Inhalt und die Fassung der mitgetheilten Urkunden bürgt für die Glaubhaftigkeit und Treue der in ihnen verzeichneten Überlieferungen; sie wissen von der ältesten, antediluvianischen Geschichte der Menschheit nur Weniges zu sagen, und geben dieses Wenige im Tone naiver Einfalt wieder; man kann sich des unwillkürlichen Eindruckes nicht erwehren, hier die Trümmer der mit Noah's Schiff in die nachsündfluthlichen Zeiten geretteten ältesten Nachrichten über das menschliche Geschlecht vor sich zu haben. Im weiteren Verlaufe wird die Erzählung etwas reicher und mannigfaltiger; aber da sind es nicht etwa große Weltbegebenheiten, Staatsumwälzungen, Eroberungen ungeheurer Länder und Anderes, womit anderwärts die alte fabelhafte Geschichte sich ausschmückt, sondern Familienscenen, Begebenheiten aus dem Leben einfacher Hirten, erzählt mit einer Hingebung und Theilnahme, daß man sieht, wie der Gesichtskreis des Erzählers ganz und gar in jener kleinen Welt, die er schildert, aufgeht, und hier einzig nur eine treubewahrte Familienüberlieferung

wiedergegeben werden will. Das einzige, über diesen Gesichtskreis hinausgreifende Stück der Genesis ist die im Kap. 10 gebotene Völkerlandkarte; diese enthält indeß nichts Unmögliches, sondern einfach kosmographische Nachrichten über die von den Phöniziern besuchte Welt. Mit den von anderen Nationen gebotenen glaubwürdigen Geschichtsnachrichten darf die Genesis eine vergleichende Zusammenhaltung nicht scheuen; was sie über ägyptische Zustände und Einrichtungen mittheilt, wird durch jene andere Nachrichten vollkommen bestätiget. Die Erzählung der Genesis trägt durchwegs das Gepräge innerer Wahrheit an sich; wer für Natur und Einfalt ein offenes Herz hat, und sich in die Jugend der Welt zu versetzen weiß, wird im Tone der Erzählung die sicherste Gewähr für ihre Wahrheit und Treue finden. Sie kann keine Erfindung sein; kein Betrüger konnte die allmälichen Fortschritte, welche Menschen und Menschheit nach den Berichten dieses Buches thun, nach der Wahrheit, welche die strengste Prüfung aushält, in so vielfältiger Verbindung, in so natürlicher Gradation, in so kleinen ungesuchten Vorfällen, und in einer so genau zusammenhängenden Ordnung zeichnen; nur müsse man — meint Eichhorn — von dem Vorurtheile lassen, daß uns die mosaischen Geschichtsschreiber von Adam bis Abraham eine vollständige chronologisch geordnete Weltgeschichte liefern wollen. Die Genesis ist das glaubwürdigste Geschichtswerk über die ältesten Menschenzeiten; unter allen alten Nationen ist nicht eine einzige, die etwas Ähnliches aufzuweisen hätte, oder das in der ältesten Geschichte nur den Schatten von Simplicität, Genauigkeit und philosophischer Wahrheit dieses Buches erreichte. Die Philosophie dieses Buches über den Ursprung der Dinge, welche in den Theogonien und Kosmogonien anderer Völker durch spätere Mißdeutungen oft ein lächerliches und sinnloses Ansehen bekommen hat, ist in der Genesis so voll Einfalt, Würde und Wahrheit, und so frei von den Chimären anderer Völkerstämme, daß die Hebräer schon bloß um dessen willen einer Krone werth wären.

§. 873.

Man möchte vielleicht erwarten, daß Eichhorn, wenn er die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Pentateuch zu erweisen sich bemüht, auch die in der Geschichtserzählung des Pentateuch enthaltene

Thatsache einer in geschichtlicher Folge sich entfaltenden supranaturalen Offenbarungsthätigkeit Gottes anerkennen würde, wie denn in der That die Glaubhaftigkeit des ganzen Geschichtsinhaltes der mosaischen Bücher zuletzt und zuhöchst gewiß auf den Glauben an eine supranaturale Offenbarungsthätigkeit Gottes gestützt ist. Bei Eichhorn überwog indeß der rein menschliche Gesichtspunct in Auffassung der alttestamentlichen Bibelerzählung; und so konnte es nicht fehlen, daß er dieselbe nur innerhalb der Gränzen des rein Menschlichen als wahr gelten lassen wollte. Freilich begreift man nicht, wie er bei solchen Anschauungen so entschieden und bestimmt an der „Echtheit" der mosaischen Bücher festzuhalten sich bewogen fühlen konnte, da bei Annahme eines späteren nachmosaischen Verfassers oder Redactors mosaischer und vormosaischer Aufzeichnungen die rein menschliche und alles Wunderbare abstreifende und ausscheidende Auffassung der Geschichtserzählung sich viel ungezwungener und natürlicher durchführen ließ. Demgemäß machten Andere sich ernstlich an das Geschäft, die nachmosaische Auffassung des Pentateuch zu erweisen; neben Severin Vater, welcher zuerst in dieser Richtung arbeitete, war es vornehmlich M. L. de Wette, der sowol die Einheit des Pentateuch, als auch die Abfassung desselben durch Moses bestritt, worin ihm weiter Stähelin, Ewald, Hupfeld, Tuch und Knobel folgten. Diese Art kritischer Behandlung der alttestamentlichen Geschichtserzählung steht im solidarischen Zusammenhange mit der mythisirenden Auffassung derselben; Vater erklärte ausdrücklich, daß das Wunderbare im Pentateuch nur dadurch auf eine natürliche Weise sich erkläre, wenn man annehme, daß die betreffenden Begebenheiten erst viel später und in der Gestalt, welche sie in der Tradition des wundergläubigen Volksgeistes angenommen, aufgezeichnet worden seien.

Obwol Eichhorn sonst durchgängig an der historischen Thatsächlichkeit des biblischen Erzählungsinhaltes festhielt, und nur die Abziehung der wunderhaften Umhüllung von der natürlichen geschichtlichen Wahrheit sich vorbehielt, so gieng er doch in Beziehung auf die biblische Erzählung vom Sündenfalle weiter. Hier machte er von dem Axiome seines Lehrers Heyne Gebrauch: A mythis omnium priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit — und erklärte die biblische Erzählung, die er anfangs in seinem

Versuche über die „Urgeschichte" [1]) noch als geschichtliches Factum (nämlich als Zerrüttung der menschlichen Natur durch den Genuß einer giftigen Frucht) festgehalten hatte, für die mythische Einkleidung einer Idee, der Wahrheit nämlich, daß das ungeordnete Verlangen nach einem besseren Zustande über jenem, in welchem man sich befinde, die Quelle alles Übels in der Welt sei. J. Ph. Gabler, welcher eine abermalige Herausgabe der „Urgeschichte" Eichhorns veranstaltete [2]), gieng weiter, und stellte den Mythicismus als ein für alle älteste Geschichte, profane und heilige, giltiges und wissenschaftlich gefordertes Erklärungsprincip auf; G. L. Bauer wagte es, mit einer hebräischen Mythologie des alten und neuen Testamentes hervorzutreten [3]). Die Übertragung eines mythenbildenden Processes vom Boden der alttestamentlichen Geschichte auf jenen der neutestamentlichen war nun allerdings ein durch seine Kühnheit überraschendes Unternehmen, welches jedoch angesichts der unhaltbaren und widersinnigen Versuche des damaligen Rationalismus, die neutestamentliche Geschichte als wirkliche, aber rein natürliche Geschichte festzuhalten, kaum befremden konnte, und jedenfalls von einem denkrichtigeren Verfahren zeigte. Indeß traten die ersten Mythisirungsversuche auf dem Gebiete der neutestamentlichen Geschichtserzählung anfangs doch mit einer gewissen Schüchternheit und Befangenheit auf; Bauer beschränkte das Mythische im Neuen Testamente fast nur auf die Geschichte der Kindheit Jesu, Usteri meinte die Versuchung Christi mythisch verstehen und erklären zu müssen, Kaiser [4]) meinte, daß die mythisch ausgeschmückte evangelische Erzählung doch allüberall in wirklichen Begebenheiten ein natürliches geschichtliches Substrat habe. Demgemäß beschwert sich D. Fr. Strauß, daß die Bibelkritiker vor ihm den Begriff des biblischen Mythus nicht in seiner vollen Reinheit erfaßt, und auch nicht umfassend genug angewendet hätten.

Die große Bewegung, welche die von Strauß veröffentlichte „kritische Bearbeitung des Lebens Jesu" hervorrief [5]), zeugte von

---

[1]) Vgl. Eichhorn's Repertorium Bd. IV (a. 1779) S. 131 ff.

[2]) Altdorf u. Nürnberg, 1790 ff.; 3 Bde.

[3]) Leipzig, 1802; 2 Bde.

[4]) Bibl. Theologie, 1813.

[5]) Erste Aufl.: Tübingen, 1835.

dem tiefen Eindrucke seines Unternehmens auf die damalige Welt der Gebildeten, gab aber doch zugleich auch in tröstlicher Weise von dem Vorhandensein eines tiefgewurzelten Glaubensfondes im Herzen des deutschen Volkes Kunde. Mochte sein Buch auch nicht Wenigen ein willkommenes Mittel sein, sich in einem schon vorhandenen Unglauben noch tiefer zu befestigen, so machte es doch vielfach auch einen Eindruck entgegengesetzter Art, und rief eine Reihe beredter Apologien für den historischen Christus der Menschheit hervor; der allgemeine Erfolg des nach anfänglichem großem Aufsehen von der Mehrheit der Gebildeten wieder vergessenen Buches durfte als ein Zeugniß gelten, daß, was Strauß in seinem Leben Jesu dem deutschen Volke geboten, in der Mehrheit desselben keinen lebendigen Wiederhall gefunden habe. Eine andere Frage ist freilich, ob das, was seiner Zeit zur Widerlegung des Buches geleistet wurde, die Größe und Tiefe des Gegenstandes erschöpfte und als eine vom Standpuncte tieferer Wissenschaftlichkeit vollgenügende Zurückweisung des Strauß'schen Attentates auf den historischen Grund des Christenglaubens angesehen werden könne; und in dieser Hinsicht darf man sich nicht verhehlen, daß trotz des vielen Guten und Treffenden, was gegen die Strauß'sche Mythik und Evangelienkritik erinnert wurde, es doch bis heute noch an einer Darstellung des Lebens Jesu fehlt, von welcher man sagen könnte, sie sei die in allen wesentlichen Beziehungen durchgeführte Antithese des Strauß'schen Unternehmens vom Standpuncte christlicher Gläubigkeit und im Rahmen strengwissenschaftlicher Forschung, und zugleich ein künstlerisch durchgebildetes Ganzes in lebendiger Concretheit und plastischer Rundung, durchweht und getragen vom Hauche schwungvoller Begeisterung, und ruhend auf den Anschauungen einer erhabenen, tiefsinnigen Theologie, die eben keine andere, als jene der alten Kirche sein kann, welche allein wahrhaft und vollkommen auf dem lebendigen Grunde des im fleischgewordenen ewigen Worte geoffenbarten Heiles steht. Damit soll indeß das viele Gute nicht unterschätzt werden, was von gläubigen Protestanten, deren Gefühle durch das Strauß'sche Buch zunächst berührt waren, in der Bestreitung desselben geleistet worden ist.

§. 874.

Die durch das Strauß'sche „Leben Jesu" hervorgerufene Literatur faßt Schriften der mannigfaltigsten Art und Anlage in sich, welche sich auf drei Hauptclassen reduciren lassen. Die erste Classe derselben enthält Aussprachen des christlich gebildeten Bewußtseins gegenüber dem Strauß'schen Mythicismus; in die zweite Classe gehören die fachwissenschaftlichen theologischen und historisch-kritischen Bestreitungen desselben; daran schloßen sich endlich drittens Versuche einer vom christlich-gläubigen Standpuncte unternommenen Darstellung des Lebens Jesu. Die Schriften der ersten Classe giengen von Männern der verschiedensten Bildungskreise und Lebensstellungen aus, und erörtern das Strauß'sche Unternehmen unter den mannigfachsten Gesichtspuncten, vom Standpuncte der Religion und Moral, der socialen Wohlfahrt, des allgemeinen Geschichtsglaubens, der Rechte und Anschauungen des christlichen Gefühles und Bewußtseins. Die Historiker Wolfgang Menzel und Heinrich Leo, der Arzt und Naturphilosoph Eschenmayer betrachteten die Widerlegung des Strauß'schen Buches als eine Angelegenheit der sittlich-religiösen Wohlfahrt des christlich-deutschen Vaterlandes; Weiße und Rosenkranz traten im Namen und Interesse des speculativen Gedankens für die historische Realität eines persönlichen Christus gegen die mythisirende Verflüchtigung derselben in Schranken; ein paar kleine Flugschriften von übrigens wenig bekannten Verfassern suchten mit mehr oder minder glücklichem Witze, und vielleicht mit mehr Eifer als Talent, zu zeigen, daß man nach den Grundsätzen des Strauß'schen Verfahrens jede, auch die unzweifelhafteste geschichtliche Wahrheit streitig machen könne. Unter den gläubigen Theologen des protestantischen Deutschlands traten der Reihe nach die angesehensten hervor, ein K. H. Sack, Harleß, Lange, Tholuck, Neander, Ullmann, Julius Müller, die so ziemlich Alles erschöpften, was sich von ihrem Standpuncte aus gegen Strauß und für die Realität des historischen Christus sagen ließ; aus der würtembergischen Heimath verlauteten theologische Entgegnungen wider Strauß von Steudel, Kern, Klaiber, W. Hoffmann, Vaihinger, Tafel, Osiander. Es ist in diesen Entgegnungen manches schöne und beredte Zeugniß für die heilige Wahrheit des Christenthums niedergelegt, und die Schwächen und

Blößen des Strauß'schen Verfahrens, ja die völlige Haltlosigkeit desselben, sind zur Genüge aufgedeckt. Sack [1]) unternimmt zu beweisen, daß man Strauß's Arbeit weder eine theologische, noch eine historische, noch eine philosophische Leistung nennen könne, da ihr die Bedingungen für das Eine, wie für das Andere völlig fehlen; Strauß habe die echte, wahrhafte Theologie der kirchlichen Überlieferung gar nie kennen gelernt, die alttestamentliche Theologie gar nicht einmal zum Gegenstande eines besonderen Studiums gemacht, hege deßhalb über das Verhältniß der neutestamentlichen Theologie und Geschichte zu jener des Alten Testamentes höchst unbestimmte Vorstellungen, und merke endlich in keiner Weise den inneren Widerspruch und die absolute Unverträglichkeit einer speculativen Religionslehre mit der Mythisirung der evangelischen Geschichte; was soll die speculative Religionslehre zum Gegenstande und Inhalte haben, wenn nicht die Bezeugung des menschlichen Sündenbewußtseins und Erlösungsbedürfnisses, als dessen Erfüllung die im christlichen Glauben umfaßte Heilsthat der Menschwerdung Gottes erkannt wird? Harleß [2]) hebt hervor, daß Strauß seine Auffassung nur im Gegensatze zu gewissen anderen von ihm kritisch zersetzten Richtungen zu begründen wisse, daß er, indem er eine zeitgemäße Auffassung des Lebens Jesu zu geben verheiße, den wandelbaren Zeitgeist und Zeitgeschmack zum höchsten Richter in Sachen der Religion und Offenbarung, und der in beiden sich aussprechenden und verwirklichenden ewigen Ideen mache; daß er ohne weitere Untersuchung die evangelischen Thatsachen auf eine Stufe mit den heidnischen Religionsmythen stelle, und denselben Gesetzen der Umdeutung und Erklärung unterwerfe. In der Aufzeigung der genetischen Entwickelung seiner negativen Anschauung müsse er von den englischen Deisten nach rückwärts eine Reihe von Jahrhunderten überspringen, um in Celsus und Porphyrius u. s. w., deren feindselig gehäßige Anschauungen vom Christenthum er mit der origenistischen Theorie von der Verschiedenheit der Offenbarungsstufen zu verschmelzen strebe, die nächsten Vormänner seines eigenen Unter-

[1]) Bemerkungen über den Standpunct der Schrift: „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. Strauß." Bonn, 1836.

[2]) Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauß nach ihrem wissenschaftlichen Werthe beleuchtet. Erlangen, 1836.

nehmens zu entdecken. Die Weise, in welcher Strauß die äußeren Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien abthue, trage den Stempel der leichtfertigen Willkür und des Mangels an kritischem Ernste an sich. Strauß will um jeden Preis in den Evangelien Mythen entdecken; ist etwas so individualisirt, so anschaulich erzählt, so passend zu Zeit, Ort und Sitte dargestellt, daß man glaubt, den Augenzeugen nicht verkennen zu können, so ist's sagenhafte Ausschmückung; und ist irgend etwas so geheimnißvoll, so wunderhaft und übermenschlich, daß man glaubte, es hätte in keines Menschen Sinn kommen können, wenn es nicht trotzdem menschliche Augen geschaut und menschliche Hände betastet hätten, so ist's abermals sagenhafte Ausschmückung. Denn es steht ihm in Vornhinein fest, daß es keine übernatürliche Offenbarung, keine Wunder, keine Engelerscheinungen u. s. w. gebe; darnach bestimmt sich sein Urtheil über die evangelische Geschichte, und über die der historisch-kritischen Beurtheilung derselben zu Grunde zu legenden Voraussetzungen; für ihn ist es eine Nothwendigkeit, den späteren Ursprung der Evangelien zu behaupten, um den nöthigen Raum für die neutestamentliche Sagenbildung zu gewinnen. Julius Müller [1]) hebt hervor, daß der Strauß'sche Mythicismus den Christus der Evangelien in ein unerklärliches Räthsel der Geschichte verwandle; während Strauß die Wirkung der geschichtlichen Erscheinung Christi auf das Bewußtsein der Mit- und Nachwelt nicht läugnen wolle, noch auch läugnen könne, sei er angelegentlich bemüht, den einzig zureichenden Erklärungsgrund dieser Wirkung zu untergraben und zu zerstören. Das von Strauß angenommene Princip der Mythenbildung läßt eine Anwendung auf jenes Zeitalter, in welchem die mythische Idealisirung der geschichtlichen Erscheinung Christi vor sich gegangen sein soll, nicht zu; Mythen können sich nur bilden, ehe Philosophie und Geschichtsforschung im Leben einer Nation erwacht sind, auf das Zeitalter nach Christus würde einzig die von Strauß selber im Princip als unpassend erkannte und an sich moralisch unmögliche Annahme einer absichtlichen Erfindung und Dichtung passen. Freilich bleibe Strauß seinem Principe nicht treu, und stelle im Widerspruche mit seinen Erklärungen über Wesen und Entstehung der

---

[1]) Theol. Stud. u. Krit. (herausgegeben v. Ullmann u. Umbreit) Jahrg. 1836, S. 816—890.

Mythen die Entstehung der evangelischen Erzählungen als eine höchst bewußte und absichtsvolle hin; damit sinke aber sein ganzes Unternehmen unaufhaltsam auf den Standpunct hinab, auf welchem die wolfenbüttler Fragmente und ähnliche Lucubrationen stehen, und sein Werk habe damit sich selber gerichtet.

§. 875.

Katholischer Seits verlauteten über das Strauß'sche Leben Jesu kritische Kundgebungen durch Kuhn, Mack und Hug in den drei angesehensten Organen theologischer Fachgelehrsamkeit, die dazumal im katholischen Deutschland bestanden: in den gießener Jahrbüchern, in der tübinger Quartalschrift und in der freiburger theologischen Zeitschrift [1]). Kuhn's Erörterungen sind hermeneutischer und kritischer Art, und laufen darauf hinaus, zu zeigen, daß, die unzweifelhafte Entstehung der Evangelien im apostolischen Zeitalter vorausgesetzt, die Application einer mythisirenden Auslegungsmethode an dieselben einen baaren Widersinn in sich schließe. Dieß wird von Kuhn mit dem ihm eigenthümlichen Scharfsinne auf eine wirklich überzeugende und lehrreiche Weise dargethan; er zeigt namentlich mit großem Geschicke, daß das so häufig wiederkehrende *ἵνα πληρωθῇ* der evangelischen Erzählung am natürlichsten aus der den Evangelisten sich aufdringenden Coincidenz der von ihnen berichteten Thatsachen mit den alttestamentlichen Weissagungen sich erkläre, wobei die autoptische oder durch unzweifelhafte Zeugnisse erlangte Gewißheit von der historischen Thatsächlichkeit des wunderbaren Lebens Christi das Prius, die Wahrnehmung der Coincidenz mit dem in den Schriften des Alten Testamentes gezeichneten Bilde des Messias das Posterius ist. Verhält es sich so, so ist der Strauß'sche Mythicismus im Principe falsch und verfehlt, und kann von einer erst nachträglichen mythisirenden Hineinbildung des historischen Christusbildes in die jüdische Messiasidee vernünftiger Weise keine Rede sein.

Mack vermißt in seinem, in der tübinger Quartalschrift niedergelegten Gutachten über Strauß's Leben Jesu nicht bloß eine aus-

---

[1]) Die genaueren Nachweisungen hierüber in meiner Gesch. d. kathol. Theol. Deutschlands S. 550.

reichende Erklärung des Processes, welchem das angeblich mythische Bild des Lebens Christi seine Entstehung verdanken soll, sondern findet nebstdem die von Strauß versuchte Erklärung total verfehlt und geschichtswidrig. Strauß confundirt die in den späteren nachapostolischen Schriften der Rabbinen enthaltenen Ansichten mit jüdischen Ansichten des Zeitalters Jesu über den Messias, und diese mit der christlichen Anschauung und Benützung des Alten Testamentes. Nur zufolge dieser doppelten unhistorischen und unkritischen Fusion gelingt es ihm, den Schein zu erzeugen, daß das Christusbild auf die von ihm angenommene Weise habe entstehen können. Er unterließ ferner, zu untersuchen, in welchem numerischen Verhältnisse die von ihm zur Zeit Jesu als schon fertig angenommenen Mythen, die nur auf die Person Jesu übertragen zu werden brauchten, zu jenen stünden, welche erst entstehen konnten, wenn das Leben Jesu geschichtlich vorlag; es hätte sich ihm bei dieser Untersuchung nothwendig ergeben, daß letztere weitaus die Mehrzahl bilden; und für diesen Fall ist der von Strauß dem Mythisirungsprocesse des geschichtlichen Lebens Christi zugewiesene Zeitraum eines Menschenalters augenscheinlich viel zu kurz bemessen. Otfried Müller, auf dessen sagengeschichtliche Principien und Forschungen Strauß sich beruft, postulirt für die vollständige Ausbildung sagenhafter Gebilde lange Jahrhunderte; wo fände sich für diese Jahrhunderte in der Geschichte nach Christus Raum! Dazu kommt noch, daß wir in den nächsten dreißig Jahren nach Christus unter den Christen nichts von einem dringenden Bedürfniß gewahren, über die Person Jesu mehr als einige wenige bestimmte Thatsachen zu wissen, auf welche eben ihr Glaube an ihn gestützt war; somit fehlt die Wahrnehmung einer Ursache, unter deren Einfluß es hätte geschehen können, daß Vorstellungen die Form von Thatsachen annahmen und allgemein dafür genommen wurden. Die Grundsätze historischer Kritik, welche Strauß anwendete, um das evangelische Geschichtsbild des historischen Christus zu zerstören, hätten in ihrer consequenten Anwendung eigentlich auch die Läugnung der geschichtlichen Existenz Jesu gefordert; Strauß ist von seinem Standpuncte aus nicht im Stande, seinen Glauben an diese Existenz zu rechtfertigen.

Hug's Gutachten über Strauß's Leben Jesu ist nach einem ähnlichen Plane, wie jenes Mack's, angelegt, und zerfällt gleich

demselben in einen allgemeinen und einen besonderen Theil, welcher letzterer, wie bei Mack, in eine Apologetik der einzelnen Begebenheiten der evangelischen Geschichte eingeht, während der allgemeine Theil die allgemeinen Grundsätze der Strauß'schen Methode in der Mythisirung der einzelnen evangelischen Thatsachen beleuchtet. Wir müssen es uns, wie bei Mack, versagen, in die Einzelheiten des zweiten, besonderen Theiles einzugehen. Das aus der Prüfung der allgemeinen Grundsätze sich ergebende Resultat ist, daß Philo, und noch mehr Origenes von Strauß falsch aufgefaßt werden, wenn er sie als Vorläufer des Mythicismus ansieht. Allegorisiren und Mythisiren sind zwei sehr verschiedene Dinge; Philo hat nur die biblische Urgeschichte bis zur Sündfluth für eine in die vorweltliche Bildersprache eingehüllte Darstellung hoher Wahrheiten gehalten, Origenes in seiner reiferen Periode selbst die Erzählung der Urgeschichte für wirkliche Historie genommen. Das, übrigens ziemlich unbestimmte, Messiasideal der Juden bot keine günstigen Anhaltspuncte zur Identification der Person Jesu mit demselben; die im Alten Testamente enthaltenen Züge des Messiasbildes erhielten erst durch Christi Erscheinen jene Beleuchtung, in welcher sie uns Christen entgegenstrahlen. Der von Strauß in die christliche Urzeit verlegte Mythisirungsproceß erscheint nahezu als eine historische Unmöglichkeit, wenn man sich die thatsächlichen Verhältnisse jener Zeit im Allgemeinen, der Christengemeinden im Besonderen vergegenwärtiget. Zu glauben, daß jenes Zeitalter ohne Sinn für Historie und historische Prüfung gewesen wäre, beruht auf Mangel an Kenntniß der damaligen Bildungsverhältnisse; die Annahme, daß sich unter den Christen allmälich das Christusbild in seiner göttlichen Wunderglorie gestaltet habe, zerrinnt in Nichts, wenn man erwägt, daß die Christengemeinden allerorten wolorganisirte Vereine unter bestimmten Lehrern und Leitern waren, welche über dem Bestande überlieferter Lehren sorgfältig wachten, und in Bezug auf Urkunden und Schriftstücke, die den christlichen Glauben betrafen, die sichersten Garantien beglaubigter Echtheit zu fordern gewohnt waren. Die alten christlichen Gemeinden gebrauchten die Evangelien und Apostelbriefe zu gottesdienstlichen Vorlesungen, und sahen in denselben einen aus apostolischer Zeit ererbten Besitzstand; Strauß's Bemühungen, die alten Zeugnisse für den apostolischen Ursprung der Evangelien zu entkräften, sind unzureichend und verfehlt.

§. 876.

Strauß hatte die Frage nach der äußeren geschichtlichen Bezeugung der kanonischen Evangelien ziemlich flüchtig abgethan, und warf sich hauptsächlich auf die inneren Kriterien der Unechtheit, die er aus dem Inhalte der evangelischen Erzählung und aus der Fassung des evangelischen Textes zur Evidenz darthun zu können vermeinte. Aus eben jenen inneren Kriterien aber, auf welche Strauß sich vornehmlich stützte, glaubte Tholuck [1]) die Echtheit der Evangelien und die Glaubwürdigkeit ihres Geschichtsinhaltes erweisen, und die Haltlosigkeit des ganzen Strauß'schen Unternehmens aufzeigen zu können. Strauß hat — bemerkt Tholuck — eigentlich nur bezüglich der Evangelien des Marcus und Johannes den Anlauf zu einer Nachweisung der Unechtheit der kanonischen Evangelien gemacht; bezüglich des Matthäusevangeliums begnügte er sich mit Verweisung auf die nach seinem Dafürhalten bereits sichergestellten Resultate der bisherigen Kritik, beim Evangelium Lucä sah er sich wenigstens gedrungen, zuzugestehen, daß in demselben die Aufzeichnung eines Apostelschülers vorliege. Auf dieses ungern gemachte Zugeständniß stützt Tholuck seine Beweisführung für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Ist das Lukasevangelium echt — also argumentirt Tholuck — so gewinnen wir damit einen klaren sicheren Kreis geschichtlicher Umstände und Thatsachen, welche die Verwandlung der evangelischen Geschichte in eine mythische Fee Morgana schlechthin unmöglich machen. Lukas konnte und wollte geschichtliche Wahrheit bieten; für sein Wollen spricht das Proömium seines Evangeliums, für sein Können sprechen seine persönlichen Lebensverhältnisse und seine unläugbare Sachkunde und Genauigkeit in allen Dingen, welche sich durch andere alte Schriftsteller und Historiker controliren lassen. Für die Authenticität des Marcusevangeliums besitzen wir ein ältestes, von Eusebius (H. E. III, 39) aufbewahrtes Zeugniß von Johannes dem Presbyter, einem unmittelbaren Schüler des Herrn. Strauß meint, die Aussage dieses Zeugnisses müsse sich auf eine von unserem Marcusevangelium ver-

[1]) Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß. Hamburg, 1837.

schiedene Aufzeichnung beziehen, indem Johannes Presbyter den Markus als Hermeneuten des Petrus hinstelle, während unser Markusevangelium sichtlich nach Matthäus und Lukas gearbeitet sei. Eben so gut könnte man sich aber Lukas von Markus abhängig denken; jedenfalls ist es unrichtig, daß bei Markus regelmäßig eine Steigerung und Vermehrung des von Lukas erzählten Wunderbaren wahrzunehmen sei. Das Richtige ist, daß das Markusevangelium eine ganz eigenthümliche Composition des evangelischen Erzählungsstoffes darbietet, die sich selbstständig neben jene des Matthäus und Lukas hinstellt. Dem Johannisevangelium steht trotz der entgegengesetzten Versicherungen Strauß's eine so nachdrückliche und gewichtvolle Bezeugung zur Seite, daß der hyperkritische Zweifel gegen die Echtheit desselben sich in unhistorische Kritiklosigkeit zu verkehren droht. Diese Art von Bezeugung kommt freilich auch der Apokalypse zu Guten, von welcher Lücke aus inneren Gründen darthun zu können meinte, daß sie so gewiß nicht ein Werk des Apostels Johannes sein könne, als das unter seinem Namen gehende Evangelium von ihm herrührt, weil die Verschiedenheit des Stiles und der Sprache zwischen Beiden zu groß sei, als daß beide Schriften Einen Verfasser haben könnten. Strauß hat auf diesen ihm scheinbar günstigen Punct nicht reflectirt, der indeß bei näherem Zusehen so ziemlich an Bedeutung verliert; in der That haben bereits Einige gezeigt, daß die Unterschiede zwischen beiden Schriften in Bezug auf Sprache und Darstellung nicht so groß seien, als man vielfach behauptet, und wo sie statthaben, aus anderen Ursachen, namentlich aus dem Anschluß der Apokalypse an die alttestamentlichen prophetischen Bilder und Ausdrücke sich erklären. Ein besonderes Argument für den geschichtlichen Charakter der Evangelien leitet Tholuck aus der von allen vier Evangelisten erzählten Leidensgeschichte ab, welche in höherem Grade, als der übrige Theil der evangelischen Erzählungen, mit der Geschichte und den Bräuchen der Juden und Römer sich berührt. Wir dürfen indeß hier, wie auch bei den weiter folgenden Beweisgründen, welche Tholuck aus dem geschichtlichen und inneren Zusammenhange der Evangelien mit der Apostelgeschichte und den Apostelbriefen schöpft, nicht übersehen, daß er für kein fachgelehrtes Publicum, sondern für gebildete Leser im Allgemeinen schreibt, wodurch allerdings sein Buch weit lesbarer und genießbarer wurde, und in der That eine Fülle sinnreicher und

treffender Bemerkungen, besonders in der Herbeiziehung von Vergleichen und Parallelen aus der alten und neuen profanen und classischen Literatur darbietet, in Beziehung auf den fachwissenschaftlichen kritischen Theil der Arbeit jedoch von der nachfolgenden Entwickelung der kritischen Bibelkunde weit überholt und demnach selber schon der Geschichte anheimgefallen ist.

§. 877.

Die fachgelehrten Untersuchungen der neuzeitlichen Evangelienkritik nahmen ihren Anfang mit der durch Lessing in Gang gebrachten Hypothese von einer, den vier kanonischen Evangelien zu Grunde liegenden evangelischen Urschrift, als welche er das sogenannte Evangelium der Hebräer ansah. Die Identität dieses Evangeliums mit der supponirten evangelischen Urschrift wurde von Anderen in Zweifel gezogen; Einige nahmen eine Mehrheit von Urschriften, Eichhorn Eine Urschrift in verschiedenartig modificirten Abschriften an, aus deren Verschiedenheiten er erklärlich zu machen suchte, wie jeder der drei Synoptiker trotz seiner augenfälligen Verwandtschaft mit den beiden anderen Manches enthalte, was in den beiden übrigen sich nicht finde. Herder hielt es für unmöglich, die von einander mannigfach abweichenden kanonischen Evangelien aus einer ihnen gemeinsam zu Grunde liegenden Urschrift abzuleiten; auch Hug verwarf die Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums, und fand es am natürlichsten, die vier kanonischen Evangelien nach jener Ordnung, in welcher sie im kirchlichen Kanon auf einander folgen, aus einander abzuleiten. Matthäus sei der Erstschreibende gewesen und von Markus, Beide aber, Matthäus und Markus, von Lukas benützt worden, zuletzt habe Johannes den Plan zu einer die drei Synoptiker ergänzenden Darstellung gefaßt [1]). Mit diesem Ergebnisse der Hug'schen Forschungen wollte sich indeß die protestantische Kritik nicht zufrieden geben; man gestand zu, daß Hug zwar die Eichhorn'sche Hypothese glücklich widerlegt habe, aber der unläugbaren Thatsache des Vorhandenseins von älteren, den kanonischen Evangelien vorausgehenden Aufzeichnungen der evangelischen Ge-

[1]) Über die weitere Entwickelung der evangelienkritischen Frage unter den katholischen Isagogikern vgl. meine Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl. S. 529 f.

schichte nicht gerecht geworden sei, wobei der protestantischen Forschung sich immer wieder auf's Neue die Frage aufdrängte, in welches Verhältniß die in unseren kanonischen Evangelien vorliegenden Aufzeichnungen zu jenen älteren stünden, die wir nicht mehr näher kennen, und deren muthmaßlicher Inhalt nur auf dem Wege der Conjecturalkritik ermittelt werden zu können scheint. Schleiermacher nahm eine unbestimmte Mehrheit ursprünglicher Aufzeichnungen an, aus welchen er unser heutiges Matthäusevangelium und Markusevangelium hervorgehen ließ; den Lukas machte er zu einer Art von evangelischem Diaskeuasten, der die aufgezeichneten Mittheilungen von Augenzeugen und was er durch sonstige Erkundigungen als Zuverlässigstes und Gewissestes, im Gesammtbewußtsein der apostolischen Kirche Festgehaltenes erkannte, zusammengestellt habe. Als vollkommen echtes und unverfälschtes Evangelium anerkannte Schleiermacher einzig das johanneische, das er demzufolge auch gegen Bretschneiders Bedenken [1]) in Schutz nahm. Dieses Verhalten Schleiermachers beruhte auf einem subjectiven Geschmackseindrucke, dem sich auch andere Theologen der schleiermacher'schen Schule hingaben. Andere von entgegengesetzter Richtung entschieden sich zu Gunsten der Synoptiker gegen Johannes, de Wette blieb bei einem unentschiedenen Skepticismus stehen. Dieses Spiel des Schwankens zwischen den Synoptikern und dem Johannisevangelium wiederholte sich nach dem Erscheinen des Strauß'schen Lebens Jesu; man wollte die geschichtliche Grundlage des christlichen Glaubens wenigstens im Allgemeinen sicher stellen, war aber getheilter Ansicht darüber, welche von den vorhandenen schriftlichen Relationen für die treueste, wahrste und echteste zu gelten habe; Neander zeigte eine entschiedene Vorliebe für das Johannisevangelium, Weiße bevorzugte die Synoptiker und sah das Markusevangelium für das eigentliche historisch echte Urevangelium an. Auch

---

[1]) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis indole et origine. Leipzig, 1820. — Diesen skeptischen Angriffen waren vorausgegangen: Edw. Evanson, the dissonance of the four generally received Evangelists and the evidence of their respective authenticity examined. London, 1792. — H. Vogel, der Evangelist Johannes u. seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1801 f.; 2 Thle. — Ballenstedt, Philo u. Johannes, Göttingen, 1812.

Wilke erklärte sich für die Markushypothese[1]) und bildete sie weiter aus, verwickelte sich jedoch hiebei in Behauptungen, deren Unhaltbarkeit von seinem Kritiker Schwegler[2]) scharfsinnig aufgedeckt wurde. Wilke nahm an, daß Matthäus und Lukas den Markus theilweise wörtlich ausgeschrieben, an anderen Stellen aber willkürlich erweitert hätten, konnte sich aber nicht verhehlen, daß Markus nicht Weniges enthalte, wovon bei Matthäus und Lukas sich nichts findet; dieß Letztere nahm er nun gleichfalls als spätere Zuthat, so daß das angebliche einzig vollkommen echte und zuverläßige Urevangelium nach der Hand wieder eben so unzuläßig erschien, als die beiden übrigen, deren Unzuverläßigkeit aus ihren willkürlichen Zusätzen zu Markus hervorgehen sollte. Nebstbei arbeitete Wilke durch die Annahme einer willkürlichen und reflectirten Erweiterung des Urmarkus von Seite der beiden anderen Synoptiker einer extremen Überbietung des Strauß'schen Standpunctes durch Bruno Bauer[3]) vor, der im Gegensatze zu der Strauß'schen Annahme einer gleichsam unbewußten und in der Macht einer durchgreifenden Idee sich vollziehenden nachträglichen Ausschmückung und Vergötterung des geschichtlichen Christusbildes die Evangelien, und zwar bereits das Urevangelium für freie Dichtung erklärte. Während Strauß eine schon vor Christi Auftreten ausgebildete Christologie des Judenthums annahm, die nur in der urchristlichen Gemeinde mit der Person Jesu in Verbindung gesetzt worden sei und so zur successiven Idealisirung und mythischen Ausschmückung seiner geschichtlichen Existenz geführt habe, läugnet Bruno Bauer, daß vor Jesu Zeit „ein solcher Reflexionsbegriff des Messias" vorhanden gewesen sei, und nimmt denselben als ein in der christlichen Gemeinde entstandenes Erzeugniß. Diese extremste Überbietung aller kritischen Negation wurde nun selbst von Männern, die nicht mehr auf positiv gläubigem Standpuncte standen, als geschichtswidrig und widersinnig abgewiesen. Zeller[4]) vertheidigte das Dasein einer be-

[1]) Der Urevangelist o. exegetisch-krit. Untersuch. des Verwandtschaftsverhältnisses d. 3 ersten Evang. Dresden u. Leipz., 1838.

[2]) Vgl. Zeller's theol. Jahrb., 1843, Heft 2, S. 203 ff.

[3]) Kritik d. evang. Gesch. d. Synoptiker. Leipzig, 1841; 2 Bde. — Kritik d. ev. Gesch. d. Synopt. u. des Johannes. Braunschw., 1842.

[4]) Studien zur neutest. Theologie. Abgedr. i. d. theol. Jahrb. 1843, S. 35 ff.

stimmten Messiashoffnung bei den Juden vor Christus, Lützelberger, der vorausgehend das Johannisevangelium als unecht zu erweisen gesucht hatte [1]), den vorchristlichen Ursprung des Buches Henoch, Schwegler vindicirte im Gegensatze zur Markushypothese [2]) dem palästinensischen Matthäusevangelium die höchste Ursprünglichkeit, und substituirte der Annahme eines schöpferischen Urevangelisten mit zwei entstellenden Nachschreibern die Ansicht, daß die synoptischen Evangelien nicht freie Schöpfungen, sondern Sammlungen bruchstückartiger Überlieferungen seien. Übrigens meinte Schwegler, daß in die verwickelte Frage über das Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien nur dann einiges Licht gebracht zu werden vermöchte, wenn auf die Verhältnisse und Controversen der altchristlichen Kirche näher eingegangen würde. Damit gelangen wir schließlich zu den biblisch-kritischen Arbeiten und Versuchen der von Ferd. Chr. Baur gegründeten tübinger Schule, welche den Mythicismus der Strauß'schen Evangelienkritik mit der von Wilke betonten schriftstellerischen Planmäßigkeit der Evangelien combinirte; diese Planmäßigkeit selber aber wird aus einem ursprünglichen Gegensatze zwischen der palästinensisch-judenchristlichen und der paulinisch-heidenchristlichen Auffassung des Christenthums erklärt, und demzufolge ein doppelter ursprünglicher, durch Matthäus und Lukas repräsentirter Evangelientypus angenommen, der erst später in einem höheren Dritten ausgeglichen wurde, als dessen Product das Johannisevangelium anzusehen sei. Baur erklärte das Matthäusevangelium für den Ausdruck der ursprünglichen judenchristlichen Auffassung des Christenthums, setzte aber die Zeit seiner endgiltigen Redaction nicht früher als a. 130—140 p. Chr. an; das Lukasevangelium entstand natürlich noch später, gleichsam als Gegensatz und Reaction gegen das Evangelium der Judenchristen, und erst c. a. 170 entstand als höherer Abschuß der streitenden Gegensätze das Johannisevangelium. So wurde die Evangelienkritik mit der Geschichte des

---

[1]) Die kirchl. Tradition üb. d. Apostel Johannes u. s. Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipzig, 1840.

[2]) Diese wurde indeß nachträglich noch von Reuß (Kritik der Evangelien u. Gesch. ihres Ursprungs. Berlin, 1850 ff.) und Hitzig (Üb. Johannes Marcus u. s. Schriften. Zürch, 1843) festgehalten, und von Ewald (Gesch. Christi u. sr. Zeit, 1855) erneuert.

Urchristenthums in Verbindung gesetzt, und die Evangelienfrage aus der apostolischen Zeit in die Streitigkeiten und Kämpfe der Kirche des zweiten Jahrhunderts hinübergespielt. In diesem Stadium befindet sich die protestantisch-kritische Evangelienforschung noch gegenwärtig, obwol spätere Abkömmlinge der Baur'schen Schule, namentlich Hilgenfeld in Jena, die ursprünglichen Aufstellungen ihres Schulführers bedeutend ermäßiget haben, nur daß sie die Grundidee desselben, die successive Entstehung der Evangelien als Produkt eines im inneren Wesen des ursprünglichen Christianismus vor sich gehenden Entwickelungsprocesses, beibehielten, während andere, entschiedener positive Theologen die Nothwendigkeit einsahen, ihr positivgläubiges Bekenntniß auch mit einer positiven Geschichtsanschauung in Verbindung zu setzen, und demnach den apostolischen Ursprung aller vier kanonischen Evangelien festhalten und vertreten.

§. 878.

Die durch Strauß in Aufnahme gebrachte Behauptung eines späteren, nachapostolischen Ursprunges sämmtlicher Evangelien sucht sich, abgesehen von inneren Gründen, durch das Vorgeben zu rechtfertigen, daß sich für die apostolische Urheberschaft der kanonischen Evangelien kein einziges historisch giltiges Zeugniß aufbringen lasse. Das zu Gunsten der beiden ersten Evangelien angeführte Zeugniß des Papias bezieht sich nach Strauß's Dafürhalten auf zwei von denselben völlig verschiedene ältere Aufzeichnungen, die nicht mehr vorhanden sind; das dritte Evangelium habe nicht einmal den Schein eines solchen Zeugnisses für sich, das Johannisevangelium begegne uns zuerst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bei den Valentinianern und Montanisten, und werde erst durch Theophilus von Antiochien ausdrücklich bezeugt.

Hug, welcher in seinem „kritischen Gutachten über das Leben Jesu von Strauß" [1]) den Ausführungen desselben Schritt für Schritt folgt, unterzieht auch die Einwendungen gegen die altkirchliche Bezeugung des apostolischen Ursprunges der Evangelien einer umständlichen Prüfung. Strauß behauptet, das von Eusebius [2]) referirte

---

[1]) Freiburg, 1840. Siehe Oben S. 385.

[2]) H. E. III, c. 39.

Zeugniß des Papias für das Markusevangelium passe nicht auf das kanonische zweite Evangelium; Papias sage, daß Markus die bloß aus Petri Munde vernommenen Lehren und Thaten des Herrn nicht nach der Zeitordnung (*τάξει*) aufgeschrieben, mithin, wie Strauß hieraus folgert, auf jeden chronologischen Zusammenhang völlig verzichtet habe, was sich indeß am zweiten kanonischen Evangelium nicht bewahrheite. Hug erwidert hierauf, daß es gefehlt sei, *τάξις* auf den Begriff der Zeitordnung zu beschränken, da es für sich genommen, und nach dem Sinne, in welchem es bei anderen Kirchenschriftstellern z. B. Irenäus und Origenes von Schriftwerken gebraucht werde, einfach nur *ἀκολουθία* d. i. Abfolge in Gedanken oder Erzählungen ohne Lücken und Unterbrechungen bedeute. Und solcher Lücken und Unterbrechungen fänden sich im kanonischen Markusevangelium, verglichen mit dem ersten und dritten Evangelium, in der That mehrere, und seien auch den Alten aufgefallen, die sich dieß daraus erklärten, daß Markus eben nur das, was er, ohne selber den Herrn gesehen und gehört zu haben, von Petrus vernahm, vollständig und richtig zu verzeichnen bemüht war. Strauß meint, das kanonische Markusevangelium könne nicht aus den Mittheilungen des Petrus geflossen sein, da es nachweislich aus dem ersten und dritten Evangelium zusammengeschrieben sei [1]). Indeß selbst angenommen, daß es sich so verhalte, so würde daraus nur so viel folgen, daß, als Markus sein Evangelium schrieb, das erste und dritte schon vorhanden gewesen sei [2]).

Strauß bestreitet weiter die altkirchliche Bezeugung des kanonischen Matthäusevangeliums; das von Eusebius citirte Zeugniß des Papias rede bloß von einer hebräisch abgefaßten Spruchsammlung des Matthäus, die doch wol mit dem uns bekannten Matthäusevangelium nicht identificirt werden könne. Allein wie will Strauß erweisen, daß der Ausdruck *λόγια* eine bloße Sammlung von Reden Christi zu bedeuten habe? *Λόγια τοῦ θεοῦ* bedeuten in Röm. 3, 2 die Offenbarungen des Alten Bundes, in 1 Petr. 4, 11 den christlichen

---

[1]) Strauß beruft sich hiefür auf Griesbach, commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur — und Saunier, üb. d. Quellen des Markusev., 1825.

[2]) Dieß ist auch Döllinger's Ansicht. Vgl. Christenthum u. Kirche i. d. Zeit d. Grundl., S. 133.

Unterricht im Allgemeinen, in Hebr. 5, 14 die Grundlehren des Christenthums. Aus den Schriften der Apostel gieng dieser Ausdruck in jene der alten Kirchenschriftsteller über: Irenäus klagt über die Irrlehrer, welche die *λόγια τοῦ κυρίου* leichtsinnig verdrehen und entstellen; Clemens Alex. redet von einer Bewährung der *λογ. τ. κ.* im gläubigen Christenwandel; Origenes sagt, daß in den *θείοις λογίοις* sich nichts Trügerisches und Verfängliches finde. Zudem legt es der Contert nahe, daß, da in der unmittelbar vorausgehenden Erwähnung des Zeugnisses des Papias für das Markusevangelium, als enthaltend die Lehren und Thaten Christi, ein vollständiges Evangelium gemeint war, auch der im darauf folgenden Satze zur Abwechslung gewählte Ausdruck *λόγια* in gleichem Sinne zu verstehen sei [1]). Papias fügt seiner Nachricht über die hebräische Aufschreibung die weitere Notiz bei, daß diese Aufschreibung von Verschiedenen, so gut es jeder vermochte, gedollmetscht worden sei. Er stellt dieß als etwas der Vergangenheit Angehöriges dar, und gibt damit zu erkennen, daß zu seiner Zeit ein solches Bemühen, den hebräischen Text des Matthäusevangeliums zu entziffern, nicht mehr nöthig war. Also muß ein griechischer Evangelientext vorhanden gewesen sein, den Papias für die Uebertragung der früher von Verschiedenen nach Möglichkeit *(ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος)* entzifferten Urschrift des Matthäus hielt. Nur unter der Voraussetzung eines solchen von Papias gekannten griechischen Textes, den er für die Uebersetzung eines ursprünglich hebräisch geschriebenen Matthäusevangeliums nahm, erklärt sich der oben angegebene Sinn seiner Äußerungen über das Markusevangelium; wie konnte er wissen, daß das Markusevangelium Lücken und Unterbrechungen vorweise, wenn er es nicht mit einem anderen ihm bekannten vollständigeren Evangelium verglich? Und da ihm, seinen eigenen Worten zufolge, neben Markus nur die schriftliche Aufzeichnung des Matthäus bekannt war, so muß ihm diese als jenes vollständigere Evangelium gegolten haben, aus welchem er die Lücken des Markus erkannte [2]).

---

[1]) Vgl. über die Bedeutung des Ausdruckes *λογια*: Freiburger theol. Zeitschrift Bd. XX, S. 56 ff.

[2]) Eine neueste Erörterung der Zeugnisse des Papias für das Matthäusev. u. Markusev. bei Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? (Leipzig, 1865), S. 50 ff.

Für das Lukasevangelium — fährt Strauß fort — fehlt ein altkirchliches Zeugniß solcher Art, wie es aus den Äußerungen des Papias für die beiden ersten Evangelien aufgebracht wird; man könne nur aus der Apostelgeschichte, deren Verfasser sich in der Vorrede auf ein von ihm schon früher geschriebenes Evangelium beruft, zu Gunsten des apostolischen Ursprungs des dritten kanonischen Evangeliums argumentiren, sofern sich der Verfasser der Apostelgeschichte mehrmals als Begleiter und Genosse des Apostels Paulus darstellt: vgl. Apstgsch. 16, 11—16; 20, 6; 21, 18; 28, 16. Mit dieser Genossenschaft glaubt jedoch Strauß den bald schwankenden, bald wunderhaften, oder gar echten paulinischen Briefen widersprechenden Inhalt mancher anderer Berichte des Buches über den Apostel nicht vereinigen zu können; auch begreife man nicht, warum der Verfasser sich weder im Eingange der Apostelgeschichte, noch auch des Evangeliums auf sein Verhältniß zu einem der angesehensten Apostel (zu Paulus nämlich) beruft, so daß schon die Vermuthung geäußert worden sei, es mögen jene Stellen, welche von der Reisegesellschaft sprechen, einer fremden, vom Verfasser eingeschalteten Denkschrift angehören. Hug folgert aus der Schwäche dieser Einwendungen, daß die negirende Kritik wider die Bezeugung des dritten kanonischen Evangeliums durch die Apostelgeschichte nichts Erhebliches aufzubringen wisse, und hält sich daher bei Lukas gar nicht weiter auf. Die von Strauß angezogene Vermuthung de Wette's wurde indeß auch von Anderen wiederholt, und in negativ-kritischer Weise verwerthet. Adalbert Maier[1]) scheidet die Bestreiter der Einheit der Apostelgeschichte in zwei Classen: die Einen halten bloß die vorhin angegebenen Stücke, in welchen der Erzähler sich selber als Mithandelnden bezeichnet und demgemäß in prima pluralis erzählt, Andere die zweite Hälfte der Apostelgeschichte von 16, 10 angefangen für eine Einschaltung oder Anfügung aus einer fremden Denkschrift, als deren Verfasser einer der unmittelbar voraus erwähnten Begleiter des Apostels Paulus, entweder Timotheus oder Silas, genommen wird. Manche gehen noch weiter, und lassen von 15, 1 oder 13, 1 an einen anderen Verfasser reden. Gegen die Annahme, daß von 16, 10 angefangen ein neuer Verfasser rede, macht Maier geltend, daß der Zusammenhang der Erzählung nothwendig fordere, auf

---

[1]) Einl. i. d. Schriften des N. T. (Freiburg, 1852) S. 178 ff.

16, 1 oder 15, 36 als Anfang eines neuen zusammenhängenden Begebenheitsverlaufes zurückzugehen; man müßte dann weiter annehmen, daß der Einschalter oder Anfüger des fremden Stückes schon in 15, 41 f. und 16, 4 ff. die prima pluralis statt der jetzt daselbst zu lesenden tertia plur. vorgefunden hätte, aber eigenmächtig in die jetzige Leseart umänderte. Wie kam es, daß er dieselbe Änderung an den nachfolgenden Stellen vorzunehmen unterließ? Umgekehrt erklärt sich der Wechsel zwischen prima und tertia plur. sehr einfach, wenn wir annehmen, daß der Eine Verfasser des ganzen Buches, je nachdem er an den von 15, 41 oder 16, 10 angefangen erzählten Begebenheiten Antheil nahm oder nicht, abwechselnd in der ersten oder dritten Person spricht. Auf Einen Verfasser des Buches weist ferner die Gleichartigkeit im Sprachcharakter der angeblich aus verschiedenen Stücken zusammengesetzten Erzählung hin. Viele dem Neuen Testament sonst fremde Ausdrücke kommen in beiden Theilen der Apostelgeschichte gleichmäßig vor; dahin gehören die Worte *διάλεκτος*, *ἄφνω*, *ἀποφθέγγεσθαι*, *ἀσμένως*, *ἐπιδημεῖν*, *βία*, *διαχειρίζεσθαι*, *δῆμος*, *τῇ ἐπιούσῃ*, *ὁμοθυμαδόν*, *ἱκανός* (von der Menge oder Größe gebraucht), *ἀτενίζειν*, *αἵρεσις* u. s. w. Hat die Apostelgeschichte nur Einen Verfasser, so müßten Timotheus oder Silas, welchen man die zweite Hälfte der Apostelgeschichte zuschreibt, Verfasser des ganzen Buches sein. Sie sind aber nicht Verfasser der zweiten Hälfte, weil das communicative „Wir“ oder die prima plur. von 18, 5 bis 20, 5 fehlt, während sie doch in diesem Abschnitte als Reisegefährten des Paulus erscheinen. Das 20, 5 wieder beginnende „Wir“ deutet sonach auf eine von beiden verschiedene dritte Persönlichkeit, welche bei der Einschiffung zu Troas und bei der Überfahrt nach Philippi als Mithandelnde erscheint, und später abermals, da Paulus von seiner ersten europäischen Reise zurückgekehrt in Philippi nach Troas sich einschifft, den Reisenden sich anschließt. Wie will man beweisen, daß dieß nicht Lukas gewesen sein könne? Daß Paulus in dem aus seiner ersten römischen Gefangenschaft an die Philipper geschriebenen Briefe des Lukas nicht gedenkt, mag seinen Grund darin haben, daß Paulus im Hinblick auf die judenchristliche Partei daselbst (vgl. Phil. 3, 1 ff.) es für gerathen hielt, an Lukas und an dessen einstmaliges Wirken in Philippi nicht zu erinnern, um einer alten Mißstimmung nicht neue Nahrung zu geben.

§. 879.

Bezüglich des Johannisevangeliums hält es Strauß für einen bedenklichen Umstand, daß sich von Polykarp, der den Apostel Johannes noch gesehen und gehört haben soll, kein Zeugniß für dasselbe vorfindet, und daß (worauf Strauß das eigentliche Gewicht legt) auch Polykarp's Schüler und Freund, der die Echtheit des Johannisevangeliums gegen mancherlei Gegner vertheidigte, nirgends auf Polykarp's Zeugniß sich beruft. Aber Irenäus hätte sich — erwidert Hug — in gleicher Weise auch für das Matthäusevangelium und Markusevangelium auf Polykarp berufen müssen, da er diese Evangelien nicht minder, namentlich gegen die Marcioniten, zu vertheidigen hatte. Den von ihm bekämpften Gegnern gegenüber war jedoch ein Zeugniß für die Echtheit der genannten drei Evangelien nicht nöthig; denn sie bestritten nicht die Echtheit derselben, sondern behaupteten nur, daß ihre Verfasser die Lehren des Herrn nicht richtig aufgefaßt, oder zu Gunsten des Judaismus entstellt hätten. Indeß ist es nicht einmal richtig, daß sich bei Irenäus keine Angaben über Polykarp's Zeugenschaft für das vierte Evangelium fänden. Wir besitzen einen Auszug aus einem Briefe des Irenäus an Florinus [1]), in welchem der Briefsteller von seinem einstmaligen Umgange mit Polykarp erzählt, und wie Alles, was derselbe über die Lehre und die Wunder des Herrn mittheilte, so ganz übereinstimmend gewesen sei mit den Schriften (*πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς*). Damit meint Irenäus die Evangelien, nicht bloß eines derselben, sondern alle vier, die ihm als kanonisch galten, somit auch jenes des Johannes. Denn was zu jener Zeit als *γραφή* galt, als Irenäus dieß berichtete, wird auch als *γραφή* gegolten haben, als Irenäus mit Polykarp verkehrte. Mithin ist Polykarp im Munde des Irenäus zwar kein specieller Zeuge für das Johannisevangelium, aber dafür ein Zeuge für den kirchlichen Gebrauch der gesammten vier Evangelien. Wie allgemein dieser Gebrauch schon am Ende des ersten Jahrhunderts war, geht daraus hervor, daß der Gnostiker Valentinus aus Ägypten, dessen Jugendzeit in Trajan's Regierungsjahre fällt, und der Sectenstifter Mon-

[1]) Euseb. H. E. V, 20.

tanus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ihr Lehrgebäude auf die Gesammtheit der vier Evangelien gründeten und aus denselben vertheidigten. Das Gewicht dieser Thatsache will nun freilich Strauß durch Berufung auf die Aloger schwächen, welche das Johannisevangelium verworfen und dem Cerinth zugeschrieben hätten. Strauß verwechselt hier das Johannisevangelium mit der Apokalypse, und weiß zudem nicht, daß die Aloger gar nie als besondere Secte existirt hätten, und die Bezeichnung Aloger von Epiphanius, wie er selbst sagt, als nomen genericum für zwei andere Parteien erfunden wurde, deren eine (Judenchristen, Cerinth, Marcion) das Johannisevangelium verwarf, die andere, aus einigen Bischöfen Kleinasiens im vierten Jahrhundert bestehend, in Hinneigung zur Meinung des Dionysius von Alexandrien den apostolischen Ursprung der Apokalypse in Zweifel zog.

Hug bespricht die äußere geschichtliche Bezeugung des apostolischen Ursprunges des Johannisevangeliums nur in so weit, als es ihm durch Strauß's Einwendungen nahe gelegt war; eine vollständige Sammlung aller Zeugnisse aus altkirchlicher Zeit findet sich in einer neueren Schrift, deren Verfasser K. G. Meyer sich die Rechtfertigung der Echtheit des Johannisevangeliums gegen die Angriffe der modernen Kritik zur Aufgabe setzte [1]), und auf die, dem Strauß'schen Buche nachfolgenden Aufstellungen derselben ausführlich Bezug nimmt. Meyer scheidet seine Arbeit in drei Abtheilungen; die erste bespricht die äußeren geschichtlichen Zeugnisse für die Echtheit des Johannisevangeliums, die zweite die Erprobung desselben aus inneren Gründen, die dritte das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Synoptikern. Wir haben es hier nur mit der ersten Abtheilung zu thun. Meyer verfolgt die Reihe der altkirchlichen Zeugnisse vom vierten Jahrhunderte angefangen nach rückwärts, um durch die Verfolgung dieses Weges bis in seine letzte und äußerste Spur auf die Person des Verfassers des Evangeliums zu treffen. Für ihn haben auch die Zeugnisse einsichtiger Männer aus dem 3ten und 4ten Jahrhunderte großen Werth, da sie der urchristlichen Tradition immerhin noch nahe genug standen, um Zuverlässiges in Erfahrung bringen zu können, und dieß um so eher, da die geschichtliche Tradition und Erinnerung noch durch keine gewaltsamen Um-

[1]) Die Echtheit des Evangeliums nach Johannes. Schaffhausen, 1854.

wälzungen der allgemeinen Lebensverhältnisse, wie sie später in der griechisch-orientalischen Welt und Kirche durch den Islam verursacht wurden, unterbrochen oder gestört worden war; zudem verstanden sich Männer, wie Eusebius, Hieronymus, Origenes auf das Geschäft urkundlicher und kritischer Forschung, und machten sich dasselbe zum besonderen Lebensberufe. Von diesen kommt er auf Tertullian, Irenäus, auf den heidnischen Philosophen Celsus, auf Athenagoras und Theophilus, welchen letzteren Strauß den ersten geschichtlichen Zeugen für das Johannisevangelium nennt. Auf diesen folgt in geschichtlicher Ordnung rückwärts unmittelbar Tatian, der eine Evangelienharmonie, das *Διατεσσάρων*, versuchte, und in seiner Mahnrede an die Griechen Stellen aus dem Prolog des Johannisevangeliums wörtlich citirt. Aus den Schriften Justin's des Martyrers bringt Meyer unter Berufung auf Semisch, der dieselben mit specieller Beziehung auf die Evangelienfrage sorgfältig durchgieng [1]), eine lange Reihe von Stellen bei, in welche Sätze aus dem Johannisevangelium aufgenommen sind, und wol das eine und andere Mal etwas modificirt erscheinen, jedoch nicht mehr und nicht anders, als Justinus hin und wieder auch alttestamentliche Stellen in etwas freierer Weise wiedergibt. Das Bemühen, Justin's augenscheinlich johanneische Citate wegen solcher Freiheiten im Gebrauche derselben auf eine dem kanonischen vierten Evangelium zu Grunde liegende Urschrift, und zwar auf das uns völlig unbekannte Evangelium der Hebräer zurückzuführen, ist eine erbärmliche Ausflucht; Hieronymus kannte noch das Evangelium der Hebräer, sagt aber kein Wort über die neuerlichst vermuthete oder erfundene Verwandtschaft seines Inhaltes mit jenem des Johannisevangeliums. Von Justinus kommt Meyer auf Ignatius M. zurück, der in seinen Briefen mit sichtlicher Vorliebe im Ideenkreise des vierten Evangeliums verweilt, und von da auf Papias, der nach des Eusebius Angabe [2]) Zeugnisse „aus dem ersten Briefe des Johannes und jenen des Petrus in gleicher Weise gebrauchte"; nun ist der erste Brief Johannis augenscheinlich ein Begleitschreiben des Johannisevangeliums, also muß Papias auch vom letzteren Kunde gehabt

[1]) Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Martyrers Justinus. Zur Geschichte und Echtheit der kanonischen Evangelien. Hamburg u. Gotha, 1849.

[2]) H. E. III, 39.

haben. Damit haben wir nun ein Zeugniß, das in die Lebenszeit des Apostels zurückreicht [1]). Wie Polykarp's Zeugniß zu benützen sei, haben wir bei Hug gesehen. Diese bis in die Lebenszeit des Apostels hinaufreichenden Hindeutungen auf das Johannisevangelium und den Inhalt desselben — fährt Meyer fort — werden um so bedeutsamer, wenn man bemerkt, daß in den Schriftwerken, welche vor der kirchlicherseits angenommenen Abfassungszeit des Johannisevangeliums erschienen sind [2]), keine Stellen sich finden, die man als Anspielungen auf die eigenthümlichen Redeweisen desselben nehmen könnte. Ist damit nicht die durch die kirchliche Tradition bezeichnete apostolische Persönlichkeit unabweislich als Urheber und Schöpfer jenes neu hervortretenden Evangeliums indicirt?

Neben dem von Meyer angeführten, und überhaupt in den neutestamentlichen Einleitungswerken herkömmlichen indirecten Zeugniß des Papias für das Johannisevangelium hat neuerlichst Aberle in Tübingen [3]) ein directes Zeugniß desselben aus einem alten Fragmente aufgebracht, welchem einem der beiden in Rom befindlichen Codices reginae Suetiae (Vatic. Alex. 10 u. 14) entlehnt ist, und im ersten Bande der Werke des Cardinals Joh. M. Thomasius sich mitgetheilt findet. In diesem lateinischen Fragmente, dessen griechische Urschrift gemäß den von Aberle angeführten Gründen mindestens in den Anfang des 5ten Jahrhunderts zurückzudatiren ist, wird Papias als derjenige bezeichnet, der das vom Apostel Johannes verzeichnete Evangelium aufgeschrieben und so zu sagen redigirt hätte, woraus sich zugleich erklären möchte, wie es komme, daß das Johannisevangelium sich durch einen in grammatischer und lexicalischer Hinsicht reineren Ausdruck von den übrigen neutestamentlichen Schriften unterscheide. Diese Art von Antheil des Papias an der Redaction des vom Apostel Johannes dictirten Evangeliums werde — fährt Aberle fort — durch ein anderes von Corderius in seiner Catena graecorum Patrum in S. Joannem mitgetheiltes Frag-

[1]) Die neueste Vindicirung dieses Zeugnisses gegen Baur, Zeller, Hilgenfeld, Renan bei Tischendorf: Wann wurden uns. Evang. verf. (siehe Oben S. 395, Anm. 2.) S. 55 ff.

[2]) Dahin gehören Clem. Rom. ad Cor., ep. Barnabae, ep. ad Diogn. Pastor Hermae.

[3]) Tüb. Quartalschr. 1864, S. 1—31.

ment eines Anonymus bestätiget. Das Bemühen des Eusebius, ein persönliches Verhältniß des Papias zum Apostel Johannes in Abrede zu stellen, kann gegen das bestimmte Zeugniß des Irenäus nicht aufkommen; auch weiß Eusebius seine entgegengesetzte Annahme nur durch eine gezwungene Folgerung aus einer von ihm angeführten Stelle des Papias zu rechtfertigen [1]), und will denselben nur deßhalb nicht als unmittelbaren Apostelschüler gelten lassen, weil er sonst auch das Zeugniß desselben für den apostolischen Ursprung der Apokalypse, welcher Eusebius aus bestimmten Gründen abhold war, hätte gelten lassen müssen.

§. 880.

Die Entstehungszeit sämmtlicher neutestamentlicher Schriften fällt, die johanneischen abgerechnet, nach Reithmayr's [2]) Annahme in die Jahre 50—70 n. Chr. Noch in den Apostelzeiten entstanden bereits Sammlungen dieser Schriften zu Zwecken kirchlichen Gebrauches. Daß eine solche Sammlung paulinischer Briefe bereits vor a. 70 existirte, ist durch 2 Petr. 3, 15. 16 außer Zweifel gesetzt; nicht minder ist durch die bereits angeführten Zeugnisse sicher gestellt, daß noch in den Tagen des Apostels Johannes die drei ersten Evangelien im kirchlichen Gebrauche waren. Der kirchliche Gebrauch des vierten Evangeliums wird durch den Johannisschüler Polykarp (um a. 109) bezeugt [3]). Daß das Matthäusevangelium als erstentstandenes der vier kanonischen Evangelien noch vor der Zerstörung Jerusalems abgefaßt wurde, wird von Hug [4]) aus dem Inhalte des Evangeliums selber nachgewiesen. Die Kapp. 23 und 24 desselben enthalten die Weissagung der Zerstörung Jerusalems und der ihr vorausgehenden Gräuel und Schreckensscenen; in der Schilderung derselben durch den Mund des Herrn wird an einer bestimmten Stelle (24, 15) vom Evangelisten die Zwischenbemerkung eingeschoben: „Wer dieß liest, überlege!“ Dieß deutet darauf hin, daß die vorausgekündeten Vorgänge bereits im Anzuge, aber eben so sehr, daß

---

[1]) H. E. III, 39.

[2]) Einleit. i. d. kanon. Bücher des N. B. (Regensburg, 1852), S. 59.

[3]) Ad Philipp. c. 7. 8. — Vgl. hiezu Tischendorf a. a. O., S. 12 f.

[4]) Einleit., Bd. II.

sie noch nicht vorüber gegangen seien [1]). Mit dieser Zeitbestimmung, bemerkt Hug weiter, stimmt auch die Nachricht des Irenäus [2]), welcher zufolge Matthäus sein Evangelium abfaßte, während Petrus und Paulus mit einander in Rom predigten. Aus eben dieser Angabe folgert jedoch Ad. Maier [3]), daß die Abfassungszeit des Matthäusevangeliums früher, als es von Hug's Seite geschieht, angesetzt und in das J. 66 o. 67 verlegt werden müsse, und weist auch die aus der Erwähnung des zwischen Tempel und Altar getödteten Propheten Zacharias (Matth. 23, 35) und von der Zwischenrede des Evangelisten in Matth. 24,15 hergenommenen Gründe Hug's für die etwas weitere Hinausrückung der Abfassungszeit zurück.

Die Evangelien des Markus und Lukas sind nach der Angabe des Irenäus, jener Deutung gemäß, welche der vorerwähnten Stelle [4]) gewöhnlich gegeben wird, nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus abgefaßt worden. An diese Zeitbestimmung halten sich auch Hug und Maier, nur daß letzterer nebstbei wahrscheinlich zu machen sucht [5]), beide Evangelien seien gleichfalls, wie das erste, noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden. Reithmayr sieht von der Angabe des Irenäus und ihrem zweifelhaften Sinne ab, und entscheidet sich aus anderweitigen Gründen für eine frühere Abfassungszeit beider Evangelien; die Entstehung des Markusevangeliums steht nach seiner Ansicht im Zusammenhange mit der ersten Anwesenheit Petri in Rom [6]), das dritte Evangelium zusammt der Apostelgeschichte sei zwischen a. 63—65 den Kirchen, für welche beide Schriften bestimmt waren, überliefert worden [7]). Aberle unterzieht die vorerwähnte Stelle des Irenäus, die im Werke des Irenäus in lateinischer Uebersetzung, bei Eusebius aber [8]) im griechischen

---

[1]) Diese Zwischenbemerkung würde also auf Ende des a. 68 p. Chr. hindeuten. Gegen Hug's eigenthümliche Annahmen bezüglich des Barachias und des Zwischensatzes des Evangelisten vgl. Ad. Maier Einleit., S. 66.

[2]) Adv. haer. III. 1.

[3]) Einl. S. 66 f.

[4]) Vgl. Oben Anm. 2.

[5]) Einl. S. 87 u. 120.

[6]) Einl., S. 385 f. — Nach Theophylakt und Subscriptionen alter Codd. wurde das Markusevangelium zehn Jahre nach der Auffahrt des Herrn abgefaßt.

[7]) Einl., S. 409 f.

[8]) H. E., V. 8.

Texte mitgetheilt ist, einer neuen Untersuchung [1]), und findet, daß die Worte des Irenäus: post excessum (*μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον*), die man auf die nächstvorhergehend erwähnten Apostel Petrus und Paulus zu beziehen pflegt, auf die früher erwähnte Gesammtzahl der Apostel zu beziehen, und excessus oder *ἔξοδος* nicht als Tod, sondern als Ausgehen in alle Welt zu verstehen seien. Demnach sind die Evangelien des Markus und Lukas nicht erst nach dem in Rom erlittenen Martyrium der beiden Apostelfürsten, sondern nach dem Auseinandergehen der zuerst in Judäa und den nächstangränzenden Ländern wirkenden Apostel abgefaßt worden; das Evangelium des Matthäus aber ist, wie sich im Zusammenhange mit der angeführten Deutung aus dem Contexte der erwähnten Stelle ergibt, noch vor dem *ἔξοδος* des Matthäus, also noch früher als die beiden anderen Evangelien abgefaßt worden.

Aberle will nicht dabei stehen bleiben, die Entstehungszeit der Evangelien nach traditionellen Zeugnissen zu fixiren, sondern er will dieselbe nebstbei auch in das Licht eines historischen Verständnisses rücken [2]). Er verwirft die Ableitung der Entstehung der Evangelien aus einem inneren Entwickelungsproceß des Christenthums, und stellt sich damit der Baur'schen Schule gegenüber, welche der Genesis der Evangelienliteratur die Abwickelung des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum als geschichtlichen Erklärungsgrund unterlegte. Andererseits müssen bei der großen Beschränkung, welche der schriftlichen Überlieferung in der urchristlichen Kirche erweislich auferlegt war, bestimmte historische Gründe und Anlässe der Abfassung und Versendung der Evangelienberichte angenommen werden; und diese Gründe lassen sich, da sie aus der inneren Geschichte der Kirche nicht entnommen werden können, nur in der äußeren Geschichte des Christenthums, in den Beziehungen desselben zu seinen Gegnern und Feinden auffinden. Das erste, dahin gehörige, bedeutsame Ereigniß ist die Ächtung des Christenthums durch das Synedrium in Jerusalem im Machtbezirke seiner Herrschaft. Der bezügliche Achtbrief, der bald nach dem Tode des

---

[1]) Tüb. Quartalschr. 1858, S. 495 ff. — Vgl. Hug Einl. 3. Aufl. Bd. II., S. 70 f.; Reithmayr, S. 386, Anm. 3.

[2]) Über die Epochen der neutestamentlichen Geschichtschreibung. Tüb. Quartalschr. 1863, S. 84 ff.

Stephanus erlassen worden sein muß [1]), erklärt die Entstehung des Matthäusevangeliums, dessen allgemeiner Zweck allerdings die Erweisung der Messianität Jesu, der specielle Zweck aber sicher kein anderer ist, als dieser, die jüdischen Anklagen gegen das neuentstandene Christenthum zu entkräften. Dieß lasse sich — meint Aberle — unmittelbar schon aus Matth. 28, 1—15 entnehmen. Daselbst erwähnt der Evangelist ausdrücklich die seit der Bestechung der Grabwächter in Umlauf gesetzte und noch immer („bis auf den heutigen Tag") verbreitete Lüge, daß die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen; und warum hebt Matthäus aus der ganzen Auferstehungsgeschichte nur Ein Moment hervor, daß nämlich Frauen zuerst zum Grabe kamen, und durch sie den Jüngern die Auferstehung des Herrn bekannt wurde? Dieß bliebe, wie manche andere Auslassungen, unter Voraussetzung des erwähnten allgemeinen Zweckes des Evangeliums unerklärlich, legt sich aber bei Berücksichtigung des speziellen Zweckes als ganz natürlich zurecht. Und nicht bloß der erwähnte Abschnitt, sondern das ganze Evangelium erklärt sich aus dem angegebenen Zwecke; es handelte sich nicht bloß um Eine Lüge, sondern um ein System von Lügen, als dessen methodische Widerlegung das Matthäusevangelium anzusehen ist. Diesen besonderen Zweck im Auge behalten, rücken Inhalt und Composition des genannten Evangeliums in das Licht eines richtigen Verständnisses; es erscheine da nicht mehr als ein Aggregat lose verbundener Theile, sondern als ein wohlgeordnetes Ganzes, welches selbst vom rein literarischen Gesichtspunct aus als ein Meisterstück gelten könnte, und einer mächtigsten Wirkung nicht verfehlt haben kann. Wir verstehen nunmehr, weßhalb an die Spitze des Hauptkörpers der Erzählung die Bergrede gestellt ist; es soll nämlich gleich im Voraus gezeigt werden, was es mit der den Christen vom Synedrium aufgebürdeten Gottlosigkeit und Gesetzlosigkeit auf sich habe. Wir verstehen, weßhalb auf die Bergrede jene zwölf kleinen Erzählungen in Kapp. 8 und 9 folgen, welche durch kein anderes Band mit einander verknüpft sind, als durch jenes, daß jede derselben geeignet ist, irgend eine Seite am Begriffe der Volksverführung, namentlich der durch Zauberei bewirkten, zu negiren. Wir verstehen, weßhalb so großes

---

[1]) Erwähnung desselben bei Justin. dial. c. Tryph. c. 108. — Tertull. ad natt. I, 14; adv. Jud. c. 13. — Euseb. in Hes. 18, 1.

Gewicht auf die Heilung Dämonischer gelegt, die Versuchungsgeschichte, der Besuch der Magier, die Flucht nach Ägypten erzählt wird; dem Synedrium gegenüber handelte es sich nämlich nicht um die Frage, ob Christus Wunder gewirkt, sondern ob er sie in Gottes Kraft oder mit des Teufels Hülfe gewirkt. Wir verstehen, weßhalb das Matthäusevangelium immer wieder auf die Weissagungen des Herrn über die bevorstehende Verwerfung des Judenthums zurückkommt, und das Wort Christi: „es wird kein Stein auf dem andern bleiben" so sehr betont; in der Bedrängniß der Gegenwart, dem übermüthigen Feinde gegenüber, galt es mit der Hoffnung auf die Zukunft sich zu stärken. Wir verstehen, weßhalb die Leidensgeschichte so erzählt wird, daß die Schuld des Todes Jesu mit ganzer Wucht auf das Synedrium zurückfällt. Wir verstehen, weßhalb der Verfasser in eigener Person nicht erzählt, daß Jesus auferstanden und in den Himmel aufgefahren; denn daß die Jünger dieß behaupten, hatte das Synedrium selbst gesagt, und hierin wenigstens bedurfte es keiner Widerlegung. Dem Gesagten zufolge lasse sich der spezielle Zweck des Matthäusevangeliums dahin bestimmen: der Verfasser habe die Messianität Jesu gegen die vom Synedrium officiell ausgehende und durch lügnerische Angaben unterstützte Bestreitung derselben erweisen wollen.

Die Kehrseite zu dieser Ächtung des Christenthums von Seite des Synedriums bildet die gleichzeitige Aufnahme desselben bei den in der Heidenwelt zahlreich zerstreuten jüdischen Proselyten, für welche Markus geschrieben hat. Das Markusevangelium steht demnach in demselben Verhältniß zu jenem des Matthäus, wie das Verhalten jener außerpalästinensischen Proselyten zu jenem des heimischen Nationaljudenthums; in dem Verhältniß beider Evangelien zu einander reflectiren sich die Wechselbeziehungen des gegensätzlichen Verhaltens beider Kreise des Judenthums, des jüdischen Nationalismus und des jüdischen Proselytismus. Entfernt man aus dem Matthäusevangelium jene Bestandtheile, welche lediglich der Polemik gegen das Synedrialschreiben dienen, so erhält man mit ganz geringen Ausnahmen den Kreis jener Thatsachen, welche im Markusevangelium zur Darstellung kommen; diese ist übrigens im Einzelnen durchaus selbstständig, und verfolgt als besonderen Zweck, Jesum als Wunderthäter zu erweisen. Im Matthäusevangelium verabschiedet sich das neu aufgegangene Christenthum von dem seinem

Untergange rettungslos verfallenen Judenthum; mit dem Markusevangelium begrüßt es die neue Saat, die ihm aus dem Boden des Heidenthums ersprießen soll. Aber auch in heidnischen Kreisen wurden schwere Beschuldigungen gegen die neue Christusreligion verbreitet; die ersten Urheber dieser verläumderischen Beschuldigungen waren die Juden, beziehungsweise das jüdische Synedrium, welches bei den obersten Staatsbehörden in Rom als anklagende Partei auftrat, und sich, wie in Cäsarea durch Tertullus, so zweifelsohne auch in Rom durch einen oder mehrere Sachwalter vertreten ließ. Diese Anklagen, deren Wirkungen namentlich auch den Apostel Paulus als einen Vorsteher der Nazaräersecte trafen, gaben Anlaß zur Abfassung des dritten kanonischen Evangeliums durch Lukas, den Begleiter und rechtskundigen Beistand Pauli [1]; die defensorische Tendenz gegen die bezeichneten Anklagen sei weder in der Apostelgeschichte noch im Lukasevangelium zu verkennen. Unter die gegen die Christen verbreiteten Beschuldigungen gehörte namentlich jene des Hasses wider das menschliche Geschlecht. Mit Bezug hierauf macht es Lukas sich zur angelegentlichsten Aufgabe, den menschenfreundlichen Charakter des Christenthums hervorzustellen. Der seinem Evangelium im Unterschiede von den beiden vorausgegangenen eigenthümliche Stoff besteht vorzugsweise in jenen Lehrreden und Parabeln Christi, in welchen der Universalismus des Christenthums, sein Princip allgemeiner Menschenliebe, sein Gebot unterschiedloser Hilfeleistung gegen alle Hilfsbedürftigen, kurz, der Gegensatz vom Hasse gegen das Menschengeschlecht seinen Ausdruck erhalten. Aber noch in einer Reihe kleinerer Bemerkungen und Erzählungen zeigt sich dieselbe Tendenz, das Christenthum in den Augen römischer Staatsmänner entweder zu vertheidigen oder zu empfehlen. Diese Tendenz ist überhaupt das Charakteristische an den Lukanischen Schriften, die unter diesem Gesichtspunct aufgefaßt sich auch literarisch als Meisterwerke erweisen, würdig einen der wichtigsten Zeitpuncte der Weltgeschichte zu bezeichnen, den Zeitpunct, da das Christenthum an dem Thore des römischen Staates anpochte, um Einlaß zu begehren.

[1] Die Rechtskundigkeit des Lukas folgert Aberle aus dem sog. muratorischen Fragmente, in welchem von Lukas gesagt wird: cum eo (lies eum) Paulus quasi ut juris studiosum secundum (als zweiten Rechtsbeistand) assumsisset . . . .

Wir hätten letztlich noch nach dem Entstehungsgrunde des letzten der kanonischen Evangelien zu fragen. Auch diesen glaubt Aberle [1]) im Verhalten des ungläubigen Judenthums zum Christenthume gefunden zu haben; das Johannisevangelium ist gegen die schleichende Propaganda des wiederhergestellten Judenthums gerichtet, und will den Umtrieben des in Jabne (Jamnia) wiederaufgerichteten Synedriums begegnen. Die ganze Haltung des vierten Evangeliums ist auf diesen Zweck berechnet, seine Auswahl aus dem evangelischen Erzählungsstoffe mit Rücksicht auf denselben getroffen. Die jüdischen Gegner, welche Johannes im Auge hatte, waren nicht mehr ganz dieselben, gegen deren Machinationen die synoptischen Evangelien gerichtet waren; die Umstände hatten sich mittlerweile mannigfach verändert, und dieser veränderten Lage war die neue Taktik der jüdischen Gegner angemessen. In der Logoslehre hatte sich die Schule von Jabne der christlichen Auffassung so weit genähert, daß bei unkundigen Juden, welche von der christlichen Auffassung und Ausdeutung der Messiasidee sich angezogen fühlten, der Entschluß einer förmlichen Bekehrung zum Christenthum wieder wankend oder rückgängig gemacht werden konnte; überdieß suchte man zum Übertritte geneigte oder wirklich schon übergetretene Juden durch Herabwürdigung der Persönlichkeit Jesu von ihrer Geneigtheit, an ihn zu glauben, abzubringen, und benützte hiezu selbst die synoptischen Evangelien, aus welchen ja klar hervorgehe, daß Jesus bloß beim gemeinen Volke in Galiläa, nicht aber in Judäa Glauben gefunden habe. Dieß im Auge behalten, versteht man die tieferen Motive der johanneischen Lehrexposition über Christus als fleischgewordenes Wort des Ewigen; man versteht, warum auf das Zeugniß des Täufers, den die ungläubigen Juden als einen der Ihrigen auszugeben bemüht waren, so großer Nachdruck gelegt werde; man versteht, warum Johannes vorzugsweise Christi Lehrwirksamkeit in Judäa schildere, und weßhalb er mit Beiseitelassung der von den Synoptikern erzählten relativen Wunder Christi vornehmlich die absoluten Wunder Christi und die in denselben entfaltete δόξα zum Gegenstande seiner Darstellung wählte. Die Thatsache, daß Christi Wirksamkeit in Judäa nicht denselben Erfolg, wie in Galiläa, hatte, wird von Johannes zugegeben, aber aus der gewaltthätigen

---

[1]) Über den Zweck des Johannesevangeliums. Tüb. Quartalschr. 1861, S. 37 ff.

Niederhaltung aller öffentlichen Kundgebungen für Christus erklärt, und zugleich als Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen betreffs dieses Punctes dargestellt. In Betreff des Tages der Feier des letzten Abendmales[1]) gibt Johannes einfach und unverhüllt den factischen Sachverhalt, der zwar auch aus den Synoptikern herauszulesen, aber doch aus Rücksicht auf die, wider die christliche Abendmalsfeier verbreiteten verläumderischen Anschuldigungen einiger Maßen verdeckt erscheint; die Synoptiker waren bestrebt, die gemeinsamen Berührungspuncte zwischen der christlichen Abendmalsfeier und jüdischen Paschafeier hervortreten zu lassen — Johannes läßt diese Rücksicht fallen, und sagt offen, daß Christus nicht gleichzeitig mit dem Paschamal der Juden, sondern am 13 Nisan sein Abendmal gefeiert habe.

Es läßt sich nicht verkennen, daß nicht Weniges von dem, was Aberle bietet, auf Conjectur und Combination beruht; aber die Combinationen sind sinnreich, die Conjecturen über dem Grunde einer fleißigen, soliden Forschung erbaut; der Gedanke, die Entstehungsgeschichte der Evangelien in eine nähere Beziehung zu der gleichzeitigen Geschichte des nationalen Judenthums zu setzen, aus dessen Kreis die neuentstandene christliche Gemeinde mit Gewalt hinausgedrängt wurde, darf als ein sehr glücklicher bezeichnet werden, und ist jedenfalls geeignet, auf die Sache, um welche es sich hier handelt, neues Licht fallen zu lassen. Eine kritische Sichtung der von Aberle gebotenen Ergebnisse seiner biblischen Forschungen bleibt der Wissenschaft anheimgestellt; sein Bemühen um eine genauere Befreundung mit der talmudischen und rabbinischen Literatur verdient jedenfalls Beachtung und Nachahmung, und dürfte zur Förderung des exegetischen, wie des historisch-kritischen Verständnisses des Neuen Testamentes nicht unwesentlich beitragen.

§. 881.

Aberle's biblisch-kritische Forschungen greifen in die Verhandlungen ein, welche durch die negativen Aufstellungen F. Chr. Baur's und seiner Schule auf dem Gebiete der christlichen Urgeschichte her-

[1]) Vgl. Aberle, über den Tag des letzten Abendmales. Tüb. Quartalschr. 1863, S. 537 ff.

vorgerufen wurden, und zunächst im Bereiche der protestantischen Theologie zu sehr umständlichen und weitgreifenden Untersuchungen führten, deren Ergebnisse letztlich auch den Pflegern der katholischen Theologie nicht mehr gleichgiltig sein durften. Obschon nämlich sowol die Ergebnisse wie die Voraussetzungen jener Schule vom gläubigen und kirchlichen Standpuncte unbedingt verwerflich sind, so verdiente doch der auf die Forschung verwendete Fleiß und Scharfsinn Beachtung, und von der Methode ihrer Forschung ließ sich in formeller Beziehung immerhin lernen; auch ist gar kein Zweifel, daß in Folge der erweiterten und vervollständigten Kenntniß der altchristlichen Literatur, der genaueren Durchforschung der Secten- und Häresiengeschichte, und bei der gesteigerten Aufmerksamkeit auf den Proceß der innerkirchlichen Lebensentwickelung Form und Methode der urchristlichen und altchristlichen Geschichtsforschung und Geschichtsdarstellung einen höheren Grad von Durchbildung anzustreben, und den Anforderungen eines historischen Pragmatismus gerecht zu werden hatte — dieß Alles aber freilich nur deßhalb, um der unwahren, und durch blendenden Schein täuschenden Forschung der negativen Tendenzkritik gegenüber den Verlauf der echten und wahren Geschichte kunstgemäß herauszubilden und in einer den Forderungen eines vorgeschrittenen Geschmackes und höher gesteigerter Wissenschaftlichkeit entsprechenden Gestalt zu veranschaulichen. Zum Theile konnte man freilich die von der negativen Kritik aufgebotenen Anstrengungen dem Gerichte der Zeit überlassen; und in der That hat sich innerhalb des Protestantismus selber eine energische Reaction gegen die Bestrebungen der Baur'schen Schule erhoben, welche noch fortwährend im Wachsen begriffen, und den einen und anderen Anhänger derselben, wo nicht zum Abfalle, so doch zum Weichen gebracht hat, wobei sich aber freilich auch die Rathlosigkeit, Unbestimmtheit und Inconsequenz einer von der sicheren Grundlage eines festen kirchlichen Bodens abgeirrten Theologie unter den mannigfaltigsten Variationen stets wieder auf's Neue darstellte und wol auch in Zukunft noch darstellen wird. Die subjective Frömmigkeit ist eben kein ausreichender Ersatz für den Mangel einer objectiven sicheren Norm, und die Scheu vor einer unbefangenen Anerkennung der katholischen Kirche mit ihren unverjährbaren Traditionen wird dem gläubigen Protestanten fortwährend ein Hinderniß sein, über die altchristliche und urchristliche Kirche mit sich selber in's Reine zu kommen.

Baur war vor und nach dem Erscheinen des Strauß'schen Lebens Jesu vornehmlich auf dem Gebiete der Religions- und Dogmengeschichte thätig, und betrieb auch seine neutestamentlichen Studien mit vorherrschender Beziehung auf seine religions- und dogmengeschichtlichen Anschauungen; seine neutestamentliche Kritik hatte keinen anderen Zweck, als die Örter zu ermitteln, in welche die verschiedenen neutestamentlichen Schriften, nach seiner Ansicht größtentheils nachapostolischen Ursprunges, einzureihen wären, um die Momente der Entwickelung der christlichen Religionsanschauung von ihrem judaistisch-ebionitischen Ausgangspuncte bis zur vollen Abstreifung dieses ihres ursprünglichen Charakters nachzuweisen. Für die ältesten Schriften des neutestamentlichen Kanons hält Baur die vier paulinischen Sendschreiben an die Galater, Römer und Korinther zusammt der Apokalypse; die übrigen paulinischen Briefe hält Baur für unecht, und setzt sie zusammt dem Hebräerbriefe in die nachpaulinische Zeit. Den Paulinismus faßt Baur als die erste energische Reaction gegen den judenchristlichen Ebionitismus, die von ihm für unecht gehaltenen paulinischen Briefe drücken ihm eine bereits über den Standpunct des Paulinismus hinausgeschrittene Stufe der christlichen Lehrentwickelung aus. Die Pastoralbriefe rechnet er zusammt dem Evangelium und den Briefen des Johannes unter die spätesten Schriften des Kanons, da sie deutliche Merkmale des gnostischen Zeitalters an sich trügen; dasselbe gelte von dem entschieden unechten zweiten Briefe Petri. Der erste Brief Petri könne nicht vor a. 118 geschrieben sein, da er uns dieselbe Situation der Christen vor Augen stelle, die wir in dem bekannten Briefe des Plinius an Trajan vor uns haben. Der Brief Jakobi ist schwerlich viel älter, als der erste Brief Petri; demselben Zeitalter d. i. dem ersten Dezennium des 2ten Jahrhunderts seien auch die synoptischen Evangelien zusammt der Apostelgeschichte zuzuweisen.

Gegen diese Art von Geschichtsconstruction wurde zunächst innerhalb der protestantischen Theologie selber auf das Lebhafteste reagirt; man nahm an der Baur'schen Kritik den doppelten Anstoß, daß sie durch die Annahme einer tiefen Kluft zwischen den Aposteln die innere Einheit des apostolischen Christenthums zerstöre, und die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Bundes zum größten Theile läugne. Von diesem Gesichtspuncte traten Ewald, Meyer in Göttingen, Lechler, Ritschl, Thiersch, Baumgarten, Wieseler,

Hofmann den Aufstellungen der Baur'schen Schule entgegen, Lechler und Ritschl stellten ihr andere Constructionen der christlichen Urgeschichte entgegen, welche indeß freilich auch wieder in das indirecte oder directe Zugeständniß des Abkommens der Kirche des 2ten Jahrhunderts vom Geiste des echten Paulinismus ausliefen; das sichtliche Hervortreten einer festen Kirchenbildung zusammt den damit zusammenhängenden Vorgängen auf dem Gebiete der kirchlichen Lehrbildung und Lehrentwickelung gilt diesen Männern als ein relatives Zurücksinken auf den von Paulus so energisch bekämpften Standpunct der Gesetzlichkeit. Eine correcte und geistvolle Darstellung der Geschichte der Urkirche vom katholischen Standpuncte lieferte Döllinger in seinem Werke über „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“; Lutterbeck baute auf der breiten Grundlage einer universalgeschichtlichen Darstellung der religiösen Lehren und Bewegungen im Zeitalter Christi und der Apostel eine Darstellung der neutestamentlichen Lehrbegriffe auf, in welcher die von der Baur'schen Schule urgirte Thatsächlichkeit von Gegensätzen und successiver Entwickelung anerkannt, aber innerhalb die Gränzen des gemeinsamen Theilhabens aller Träger der Entwickelung an der Einen, ungebrochenen und ungetheilten Wahrheit, und innerhalb die Gränzen des apostolischen Zeitalters verwiesen ist, wie es unter der Voraussetzung der Thatsache der Menschwerdung Gottes in der Natur der Sache liegt. Denn so viel ist unter dieser Voraussetzung gewiß, daß nicht nur der Eindruck und die Nachwirkung der leiblichen und persönlichen Gottesoffenbarung im Zeitalter der Apostel am intensivsten gewesen sein wird, sondern auch die von der göttlichen Weisheit erwählten vorzugsweisen Träger und Empfänger dieser Gottesoffenbarung in der Mannigfaltigkeit ihrer individuellen Begabungen eine organische, in sich geschlossene Totalität werden gebildet haben, die denn auch in der geschichtlichen Auswickelung des von Christus, dem Gottessohne empfangenen Eindruckes, sich in harmonischer Gesetzmäßigkeit hervorstellen mußte.

§. 882.

Die Pastoralbriefe, deren Abfassung von Baur in eine so späte Zeit gesetzt wird, waren schon vor ihm von anderen protestantischen

Kritikern angezweifelt worden; Schleiermacher äußerte Bedenken gegen den ersten Brief an Timotheus, Eichhorn und de Wette gegen alle drei Briefe. Die Ablehnung des ersten Timotheusbriefes als einer mißlungenen Nachahmung der beiden anderen Briefe wurde von de Wette und Usteri auch auf den Epheserbrief in seinem Verhältniß zum Kolosserbriefe übertragen; und wenn die Baur'sche Schule wegen der angeblichen unverkennbaren Bezugnahme auf den späteren entwickelten Gnosticismus alle drei Briefe für unecht erklärte, so verwarf Mayerhoff aus einem ähnlichen Grunde, nämlich wegen der weit über den paulinischen Standpunct hinaus entwickelten Christologie den Epheserbrief und Kolosserbrief zugleich. Von dem Philipperbriefe behaupten Baur und Schwegler, daß er sich gleich den Briefen an die Epheser und Kolosser im Kreise späterer gnostischer Ideen, und zwar nicht so fast bekämpfend, als an dieselben unter gewissen Modificationen sich anschließend, sich bewege. Eben so hat Baur die von E. Chr. Schmidt und Kern gegen den zweiten Thessalonicenserbrief gekehrten kritischen Einwendungen auf beide Briefe an die Thessalonicenser ausgedehnt. Bei allen diesen Briefen war es nicht Mangel an äußerer Bezeugung, auf welchen das verwerfende Urtheil gestützt wurde; dasselbe wurde vielmehr durch innere Gründe, die vom Inhalte und vom sprachlichen Ausdrucke hergenommen waren, zu stützen versucht. Wir müssen hinsichtlich der Widerlegung aller dieser Einwendungen im Einzelnen sowol wie im Ganzen und Großen auf die große Zahl von Commentaren, und auf die Schriften der neuesten Isagogiker verweisen, unter welchen letzteren insbesondere Adalbert Maier hervorgehoben zu werden verdient, welcher die kritischen Einwendungen gegen alle einzelnen Briefe sorgfältig gesammelt und einsichtig beantwortet hat. Unter den angefochtenen Briefen hat jeder seine besonderen Vertheidiger gefunden; die Pastoralbriefe wurden von Baumgarten, Mack, Wiesinger u. A. [1]), der Epheserbrief von H. A. W. Meier, Rückert, Harleß, die beiden Thessalonicenserbriefe von Lünemann, Bleek, Schneckenburger vertheidiget u. s. w., und man darf wol sagen, daß kein irgendwie erhebliches kritisches Bedenken in der auf diese

[1]) Vgl. auch Aberle in d. Tüb. Quartalschr. 1863, S. 120 ff. — Über den Hebräerbrief vgl. Langen ebendas. S. 379 ff.

Briefe bezüglichen Commentarienliteratur unberücksichtiget geblieben sein möchte.

Die sieben katholischen Briefe wurden nach Baur noch von Credner und Volkmar zum Gegenstande einer kritischen Besprechung gemacht, und natürlich möglichst weit herabgerückt. Schwegler und Hilgenfeld waren der Meinung, daß der erste Brief Petri erst von Trajan's Zeiten an begreiflich werde; Volkmar glaubt ihn wegen 1 Petr. 3, 19. 20 in die Zeit a. 140—147 n. Chr. setzen zu müssen. Er versteht nämlich die bezügliche Stelle von den im Hades gefangenen Engeln, und nimmt sie als Citat aus dem Buche Henoch, welches als Apokalypse des letzten jüdischen Aufstandes (a. 132—135) nicht vor a. 132 geschrieben sein könne. Der Brief Judä und der von demselben abhängige Brief Petri werden natürlich noch später angesetzt; im Briefe Judä werde das Buch Henoch ausdrücklich citirt, und der Inhalt des Citates in den zweiten Brief Petri hinübergenommen. Hier wird vorausgesetzt, daß der Verfasser des Briefes Judä das Buch Henoch in jener Gestalt, in welcher es uns heute vorliegt, vor sich gehabt habe; es werden ferner außer der Stelle Judä VV. 14. 15 auch noch andere Stellen eben dieses Briefes sowol, wie auch eine Stelle im ersten Briefe Petri zu dem betreffenden Buche in eine unmittelbare Beziehung gesetzt und als Entlehnung aus demselben genommen, während doch 1 Petr. 3, 19. 20 ganz gewiß nicht (so wenig als Judä V. 6) auf die mit den Töchtern der Menschen sich vermischenden Engel sich bezieht, und die dem Briefe Judä mit dem heutigen Buche Henoch gemeinsame Mahnung an die urzeitlichen und vorzeitlichen Gerichte des Herrn aus einer dritten älteren Schrift geschöpft sein kann. Alle Schlüsse, welche Volkmar aus dem Buche Henoch zu Ungunsten unserer kanonischen Briefe ableitet, sind auf die Voraussetzung gebaut, daß das heutige Buch Henoch eine ursprüngliche und einheitliche Composition sei, und daß der Verfasser des Briefes Judä nirgend anderswoher, als aus diesem Buche seinen Gedankenstoff schöpfen konnte. Die Erinnerung an Henoch als Verkünder der Gerichte des Herrn, die Mahnungen an die einst schon in der Urzeit und Vorzeit vollzogenen Gerichte Gottes mochten wol zu keiner Zeit mächtiger und eindringlicher auf die Gemüther wirken, als beim Herannahen jener Katastrophe, welche mit der Zerstörung Jerusalems endete; dahin ist also der Brief Judä zu verlegen, und in

Fassung und Ausdruck aus den dazumal im Schwange gehenden Gedanken und Stimmungen zu erklären [1]).

§. 883.

Das Buch Henoch, auf welches Volkmar seine negativ-kritischen Ansichten über einen Theil der neutestamentlichen deuterokanonischen Bücher stützt, bildet nach seiner Ansicht einen Bestandtheil jener späteren jüdischen Literatur, die er unter dem allgemeinen Namen der Apokryphen und apokalyptischen Literatur zusammenfaßt, und unter welche er auch die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes einbezieht, von denen die meisten nach seiner Ansicht erst in der christlichen Ära, die Sapienz zu Philo's Zeit (c. a. 37), Baruch a. 70, Tobias a. 100, Esra a. 97, Judith und zweites Buch der Makkabäer c. a. 118, die Zusätze zu Daniel a. 136 entstanden sind. Diese Aufstellungen dienen dem radicalen Kritiker zum Stützpuncte für seine, gegen das Alter und die Beweiskraft der ältesten nachapostolischen christlichen Literatur gekehrten Bemühungen; er glaubt nämlich, daß es auf diesem Wege möglich werde, die Schriften der apostolischen Väter, darunter namentlich den ersten Korintherbrief des römischen Clemens und die ignatianischen Briefe weiter herabzurücken, und die aus denselben zu schöpfenden Zeugnisse für die Authenticität und den altkirchlichen Gebrauch der neutestamentlichen Schriften zu entkräften. Dieser Entwickelungsgang der skeptisch-kritischen Forschung dürfte wol zum Belege dienen, daß die altprotestantische Stellung zum biblischen Kanon der katholischen Kirche veraltet sei; und wenn nach den Ergebnissen der neuen rein historischen Kritik die neutestamentlichen Antilegomena sich einer mit dem Johannisevangelium abschließenden Entwickelungsreihe als Zwischenglieder einzufügen haben, so bleibt nur die Wahl, entweder die beanstandeten Zwischenglieder als integrirende Momente in der successiven, und durch die Mannigfaltigkeit der schreibenden Individualitäten und der äußeren Verhältnisse bedingten Selbstaussprache des apostolischen Geistes und Bewußtseins anzusehen, oder mit den

---

[1]) Vgl. Rampf's Erklärung des Briefes Judä (Sulzbach, 1854). — Eine zusammenfassende Übersicht und Beurtheilung der neuesten Untersuchungen über Inhalt und Entstehungszeit des Buches Henoch bei Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (Freiburg, 1866), S. 35—64.

beanstandeten deuterokanonischen Zwischengliedern auch die protokanonischen Schlußglieder als rein menschliche Erzeugnisse eines nachapostolischen Zeitalters anzusehen. Die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes bilden ein integrirendes Zwischenglied zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung, und haben demzufolge im Kanon der heiligen Kirchenbücher eine wesentliche Stelle; die in der neutestamentlichen Gottesoffenbarung ausgesprochenen und verwirklichten Ideen würden ohne Dazwischentreten der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes der nothwendigen Vermittelung mit der im Mosaismus ausgedrückten Offenbarungsidee entbehren.

Leibniz hatte in seinen Verhandlungen mit Bossuet [1]) dem trienter Concil zum Vorwurfe gemacht, bezüglich der alttestamentlichen Bücher vom Kanon der alten Kirche abgewichen zu sein, welcher kein anderer als jener der Hebräer oder palästinensischen Juden gewesen sei. Bossuet entgegnete, daß diese Bemerkung nicht zutreffe; in den Schriftverzeichnissen des Melito von Sardes, des laodicenischen Concils, eines Osterbriefes des heiligen Athanasius u. s. w. werden einige dem ägyptischen Kanon angehörige Schriften als kanonisch aufgeführt, das hebräisch geschriebene Buch Esther aber übergangen oder im Range tiefer als die heiligen Bücher gestellt. Gegen den Einwand, daß in der alten Kirche ja auch die Kanonicität des Hebräerbriefes und der Apokalypse, welche Leibniz als heilige Schriften gelten lassen wolle, beanstandet worden sei, hatte letzterer erinnert, daß die Bedenken gegen jene beiden neutestamentlichen Schriften nur von einigen Wenigen geäußert worden seien, während in Bezug auf die alttestamentlichen Deuterocanonica die gesammte alte Kirche in ihrem verwerfenden Urtheile einmüthig gewesen sei. Dieß ist — entgegnet Bossuet — in jeder Beziehung unrichtig; die Bedenken gegen die erwähnten neutestamentlichen Bücher wurden nicht bloß von einzelnen Männern, sondern von verschiedenen Kirchen, ja von mehreren Kirchenprovinzen geäußert, über alle diese Bedenken entschied aber die Kirche bei gegebenen Anlässen endgiltig auf Grund ihrer alten Überlieferungen. Gegen dieses declaratorische Urtheil der Kirche kann das Dafürhalten einzelner Männer, auf welche sich Leibniz beruft, nicht aufkommen;

[1]) Vgl. Bd. IV., S. 769 ff.

die Meinungen eines Cajetan, Erasmus u. s. w. wurden als der gemeingiltigen Ansicht widerstreitende bekämpft und zurückgewiesen.

So sehr nun die katholischen Theologen auf der Giltigkeit und Verbindlichkeit der tridentinischen Declaration bestanden und bestehen mußten, so zeigte man sich doch innerhalb der von der Kirche gezogenen Gränzen zu gewissen Zugeständnissen geneigt. Bernard Lami[1]) glaubt unbeschadet des göttlichen Ansehens der heiligen Schrift einen Rangunterschied zwischen den protokanonischen und deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes zugestehen zu dürfen; Jahn hebt hervor, daß das trienter Concil den Prologus galeatus des heiligen Hieronymus, welcher die alttestamentlichen Deuterocanonica in Bezug auf den Grad ihres kirchlichen Ansehens sehr bestimmt von den protokanonischen Büchern unterscheidet, aus den Exemplaren der Vulgata nicht habe beseitigen lassen. Ob Jahn das Verhalten der Kirche in diesem Puncte vollkommen richtig aufgefaßt habe, steht freilich dahin; jedenfalls wurde von Seite der Kirche erwartet, daß, wenn einerseits sie selber die freimüthigen Darlegungen des heiligen Hieronymus über die Beschaffenheit der altkirchlichen Bezeugung der alttestamentlichen Ἀντιλεγόμενα nicht unterdrückte, so andererseits die kirchliche Theologie sich anstrengen werde, einen theologisch und wissenschaftlich genügenden Nachweis für die Richtigkeit und Giltigkeit des tridentinischen Decretes beizubringen. Dieß wurde denn auch zu wiederholten Malen und in mehrfacher Weise versucht. Das Erste war, daß die Zeugnisse des christlichen Alterthums für die kirchliche Geltung und Anerkennung der alttestamentlichen Deuterocanonica in möglichster Vollständigkeit gesammelt wurden; solches geschah z. B. durch Tournemine, dessen hieher bezügliche Zusammenstellungen dem Schlußbande des Bibelwerkes von Menochius eingeschaltet sind[2]). Das Weitere war, den historischen Sachverhalt in Bezug auf die mehrseitigen Bedenken der alten Kirche gegen die genannten Ἀντιλεγόμενα ausführlich und getreu darzulegen und zu zeigen, daß derselbe keine sachlich berechtigten Anhaltspuncte zur Bestreitung des tridentinischen Decretes darbiete. Du Pin beschäftigte sich einläßlich mit diesem Fragepuncte[3]), aus dessen Untersuchung sich ihm Fol-

[1]) Apparat. bibl. Lib. II., c. 5.

[2]) Vgl. Menochii Comment. totius s. Scripturae. (Venetianer Ausgabe von 1758, Fol.) Tom. III, S. 71 ff.

[3]) Dissert. prelimin. sur la Bible. Liv. I, chap. 1.

gendes ergibt: 1) daß diese Bücher von den Juden zu uns gekommen sind; 2) daß alle Christen sie für Bücher wahren Inhaltes, die keinen Irrthum und keine Ketzerei enthalten, erkannt haben; 3) daß sie dieselben schätzten, für nützlich zur Belehrung und Erbauung hielten, den Katechumenen zu lesen gaben und in den Kirchen öffentlich vorlesen ließen; 4) daß mehrere, auch sehr alte Schriftsteller, sie oft als heilige Schriften anführen; 5) daß die africanische Kirche dieselben, wie aus Cyprian's Zeugniß erhellt, von den ersten Zeiten an als heilige Bücher anerkannt hat; 6) daß sie von dieser Kirche, vom 5ten Jahrhundert an, in das Verzeichniß der heiligen Bücher, und zwar in eine Klasse mit den übrigen kanonischen Büchern gesetzt worden sind, mit der Vorsicht jedoch, daß die Kirche jenseits des Meeres darüber zu vernehmen sei; daß die römische Kirche bald darauf die Meinung der africanischen Kirche bestätiget hat, und derselben alle lateinischen Kirchen beigetreten sind. Diese Gründe und Erwägungen hält Dupin für hinreichend zur historischen Begründung des kanonischen Ansehens der deuterokanonischen Bücher, über welches nach der Erklärung des tridentinischen Concils weiter kein Zweifel mehr bestehen könne. Obschon nämlich der Kirche keine neuen Offenbarungen zu Theil werden, so könne sie in späterer Zeit von der göttlichen Wahrheit einer Schrift mehr versichert werden, als sie es vordem gewesen, sofern sie nämlich nach einer genauen Untersuchung einen hinlänglichen Grund, nicht mehr daran zu zweifeln, und eine hinreichende Tradition für die Authenticität derselben findet.

Neben der geschichtlichen Darlegung des Sachverhaltes in Betreff der altkirchlichen Anzweifelung und Anerkennung der Kanonicität jener Bücher handelt es sich aber weiter auch um das historische Verständniß jenes Sachverhaltes und um die richtige Vermittelung desselben mit den nachfolgenden Declarationen der Kirche. Diese Vermittelung ergibt sich natürlich und ungezwungen, wenn man Folgendes beachtet[1]): Die alte Kirche nahm die alttestamentlichen Bücher vom Judenthum herüber; die morgenländische Kirche empfieng sie vornehmlich durch Vermittelung der palästinensischen Juden, die abendländische Kirche durch Vermittelung des alexandrinischen Juden-

[1]) Vgl. A. Tanner, über das kathol. Traditions- und das protestant. Schriftprincip. Luzern, 1862.

thums. Daher die Erscheinung, daß die morgenländische Kirche sich vornehmlich an den jüdischen Kanon, die abendländische Kirche, zunächst und vornehmlich die africanische, an den ägyptischen Kanon hielt. Dieses Halten war ein Halten auf Grund menschlichen Wissens und menschlicher Bezeugung; die morgenländische Kirche glaubte dem Zeugnisse der palästinensischen Judenheit, die abendländische dem Zeugnisse der alexandrinischen. Da diese beiden Bezeugungen von einander abwichen, so mußte ermittelt werden, welche von beiden die richtige sei; das Resultat dieser Ermittelung als gemeingiltiges aufzustellen, war Sache der im Namen der Gesammtkirche waltenden, und das Zeugniß der Gesammtkirche repräsentirenden Auctorität. Daß diese, indem sie den ägyptischen Kanon als christlich giltigen declarirte, mit der altchristlichen Überlieferung im Einklange war, geht aus der oben aus Bossuet beigebrachten Thatsache hervor, daß auch dort, wo man der palästinensischen Tradition folgte, nicht der hebräische Kanon als solcher, sondern theils Mehr, theils Wenigeres, als er umfaßt, zur Geltung gekommen war. Also war der hebräische Kanon niemals christliches Gesetz gewesen; mithin mußte, wenn ein vom Judenthum überlieferter Bücherkanon als christlich verbindlich gelten sollte, der ägyptische Kanon dafür genommen werden. Die christliche Welt hat die Logik dieses Verhaltens als richtig und zwingend angesehen, und sich ohne Widerspruch den Declarationen der Päpste Innocenz und Gelasius, den Decreten der römischen und africanischen Concilien unterworfen, welche die Kanonicität der erwähnten alttestamentlichen *Αντιλεγομενα* declarirten. Daß der Inbegriff des geschriebenen heiligen Lehrwortes der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht auf die im hebräischen Kanon enthaltenen Bücher beschränkt zu erachten sei, ist aus Christi eigenen Worten zu entnehmen[1]), der wiederholt solche Aussprüche heiliger Bücher citirt, die in den überlieferten kanonischen Büchern sich nicht finden; daß der Geist der göttlichen Eingebung von den Zeiten des Exils an nicht auf die Kreise des heimischen Prophetenthums und Priesterthums beschränkt blieb, sondern vielmehr eben dort sich offenbarte, wo das geistige Israel, sei es innerhalb oder außerhalb der palästinensischen Judenkirche, vorhanden war, liegt gleichfalls in der Natur der Sache, und war schon von den vor-

[1]) Joh. 7, 38; Luk. 11, 49—51.

exilischen Sehern geahnt und begriffen worden. Vom offenbarungsgläubigen Standpuncte aus kann also gegen die kirchliche Anerkennung und Declarirung der Kanonicität der alttestamentlichen Antilegomena keine giltige Einwendung erhoben werden; im Gegentheile, eine solche Declaration war nothwendig, und konnte nur innerhalb der Kirche des Neuen Bundes vollzogen werden, wenn es wahr ist, daß die Juden zur Zeit Christi, am Abschlusse der alten Offenbarungszeit, unter sich nicht einig waren, welche Bücher als kanonisch zu gelten haben, und welche nicht [1]). In das christliche Denken der altkirchlichen Zeit war der lehrhafte und geschichtliche Inhalt der deuterokanonischen Bücher eben so übergegangen, wie jener der protokanonischen; die nachfolgenden kirchlichen Declarationen sprachen nur die Thatsache aus, daß der Inhalt beider Klassen von Büchern im christlichen Denken zu einem untheilbaren Ganzen verwachsen sei, dessen letzter und höchster Abschluß in der neutestamentlichen Gottesoffenbarung sich darbietet.

§. 884.

Über den neutestamentlichen Bibelkanon besitzen wir eine fleißige Zusammenstellung in einer Schrift Kirchhofer's [2]), welcher alle Zeugnisse der altchristlichen Kirche für das Vorhandensein und den kirchlichen Gebrauch der einzelnen neutestamentlichen Schriften sammelte und übersichtlich ordnete. Auch den Antilegomenis ließ er die gebührende Rücksicht angedeihen, und gestand zu, daß die äußere Bezeugung derselben zu ihren Gunsten spreche, obschon er sich als Protestant den endgiltigen Entscheid über die Authentie jener Schriften der weiteren wissenschaftlichen Prüfung vorbehielt und der Zukunft anheimgab. Unter den katholischen Isagogikern hat sich Reithmayr [3]) am ausführlichsten mit der Geschichte des Kanons und der Erhärtung seiner Auctorität beschäftiget, wie denn überhaupt sein ganzes Werk auf die Erweisung und Rechtfertigung der kirchlich-traditionellen

---

[1]) Vgl. Reusch Einleit. in's A. T. (1864) S. 157 f.; Döllinger Christ. u. Kirche i. d. Zeit d. Grundl., S. 148.

[2]) Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus. Zürich 1844.

[3]) Einl. S. 21—169.

Bezeugung und Beglaubigung der heiligen Bücher angelegt ist. Credner und Hilgenfeld lieferten Darstellungen der Geschichte des neutestamentlichen Kanons vom Standpuncte der mit dem kirchlichen Bekenntnißglauben zerfallenen historischen Kritik — ein Standpunct, der auf protestantischem Gebiete allerdings den Vorzug der größeren Consequenz von den Anstrengungen der positiv-gläubigen Theologen voraus hat, aber in seinen Consequenzen alle Theologie aufhebt, und durch die Ergebnisse seiner Forschung so viel beweist, daß die urchristliche Existenz der Kirche die absolute Voraussetzung und Bedingung ist, unter welcher sich die historisch-kritische Forschung mit dem Glauben an den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften harmonisch vermitteln läßt. Hilgenfeld rechnet es Semmler zum großen Verdienste an, in seinen Untersuchungen über den Kanon die Sammlung der heiligen Schriften aus der übergeschichtlichen Höhe der Dogmatik auf den Boden der Geschichte herabgezogen, und den neutestamentlichen Schriftkanon auf die Überwindung eines ursprünglichen Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus zurückgeführt zu haben. Also wird die Entstehung des Kanon mit dem Entstehen des katholischen Kirchenbegriffes identificirt und aus diesem erklärt; der Kanon selber wird dadurch zu einem Zeugniß und Beweise für eine nachfolgende unkritische Neutralisirung und Ausgleichung eines ursprünglichen Gegensatzes, als welche sich der neukritischen Schule das Durchbrechen der katholischen Idee darstellt. Die unbefangene Geschichtsforschung weist dieses angeblich späte Durchbrechen der katholischen Idee als eine widergeschichtliche Annahme nach; das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft der einzelnen Christengemeinden unter einander ist einer der Züge, die aus den ältesten Urkunden und Schriftdenkmalen der ersten christlichen Zeiten am entschiedensten hervortreten; eben so war dasjenige, was die Substanz des Katholicismus ausmacht, in Cult, Disciplin und Verfassung der christlichen Kirchengemeinden vom Anfange her vorhanden. Es ist demnach falsch und verfehlt, von einer nachträglichen Entstehung der katholischen Kirche zu reden, obschon die Idee derselben als einer alle Unterschiede zeitlicher und räumlicher Geschiedenheit und Verschiedenheit überwindenden Gemeinschaft im Fortschritte der zeitlich-räumlichen Entfaltung der Kirche stets imposanter hervortreten mußte, und sich auch im geschichtlichen Leben der Kirche stets bestimmter durchbildete und

ausprägte. Die Entstehung der neutestamentlichen Schriften ist nach ihren näheren Umständen zum größeren Theile in eine der geschichtlichen Forschung nur relativ zugängliche Verborgenheit gehüllt; wir haben für die Authenticität und den Ursprung dieser Schriften keine anderen Aussagen und Zeugnisse, als jene der kirchlichen Überlieferung, und können nur durch die Bürgschaft der Kirche für die heilige Wahrheit der in diesen Überlieferungen enthaltenen Aussagen zu einem sicheren Abschlusse kommen. Gleichwol mußte es aber auch möglich sein, die Anfechtungen des kirchlichen Kanon von Seite der modernen Kritik mit ausreichenden Gründen abzuweisen; und da diese beansprucht, das echt geschichtliche Verständniß der Entstehung der kanonischen Bücher zu liefern, so obliegt der kirchlich-gläubigen Isagogik die Aufgabe, die Beweisführung für die Kanonicität der heiligen Bücher zu jenem Grade wissenschaftlicher Durchbildung zu erheben, welcher dem heutigen Stande der historisch-kritischen Forschung angemessen ist. Diesem heutigen Stande zufolge greift die evangelienkritische Frage ziemlich tief und einschneidend in den Bereich der altchristlichen Kirchen- und Literärgeschichte ein; es liegt indeß auf der Hand, daß die in dieser Richtung von der neukritischen Schule erzielten Ergebnisse zum größeren Theile auf die absolute Verwerfung der harmonistischen Schriftexegese gegründet sind. Mag nun immerhin die ältere gläubige Exegese der eigenthümlichen Physiognomie der einzelnen neutestamentlichen Schriften und ihrer Verfasser vielfach nicht ganz gerecht geworden sein und sich das Geschäft der Harmonisirung leichter gemacht haben, als der Ernst kritischer Wissenschaftlichkeit es zuläßt, so ist denn doch das Verfahren der neukritischen Schule auch nur eine andere Art von Harmonistik, welcher unter dem Vorgeben der absoluten Unthunlichkeit eines simultanen Miteinanderbestehens der Angaben und Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller ein kunstreiches Nacheinander construirt, in welchem auf dem Wege natürlicher Entwickelung aus einem anfänglichen einfachen Halten an der Persönlichkeit Jesu allmälich erst sich der christliche Religionsbegriff herausentwickelt und seine Abscheidung vom Mosaismus vollzieht. Die neue kritisch-historische Harmonistik setzt sich zur Aufgabe, in den neutestamentlichen Schriften die genetische Folge der Entwickelungsmomente dieses Processes aufzuweisen. Eine der künstlichsten Verwickelungen ist jene, durch welche das vierte Evangelium

mit dem altchristlichen Paschastreit in Verbindung gebracht wird, so zwar, daß als Entstehungszeit des genannten Evangeliums jener Moment erscheinen soll, in welchem die den Angaben der Synoptiker entsprechende judenchristliche Osterfeierpraxis der kleinasiatischen Gemeinden verdrängt wurde, um einer entschieden antijudaistischen Observanz Platz zu machen. Hilgenfeld's Buch über diesen Gegenstand [1]) harrt noch einer eingehenden Beleuchtung entgegen; die ausführlichste Berücksichtigung fand es nach seinem exegetischen Theile bisher in Langen's Schrift über die letzten Lebenstage Jesu, in welcher die Harmonisirung der johanneischen Zeitangaben über das Paschamal mit jenen der Synoptiker mit Glück und Erfolg versucht wird. Ist die Harmonisirung möglich, so entfällt die Nothwendigkeit und die Berechtigung, den Anfangs- und Endpunct der neutestamentlichen Hagiographie d. i. das Matthäus- und Johannisevangelium so weit auseinander zu rücken, wie die neukritische Schule es will, und Hilgenfeld ist mit seinem historischen Kriticismus gegenüber dem Meinungsgewirre der neueren protestantischen Evangelienkritiker nur in so weit im Rechte, als er unbefangen genug ist, das Matthäusevangelium als das älteste der vier kanonischen Evangelien anzusehen, welches sowol Markus als auch Lukas vor sich hatten, und daß er den Lukas später ansetzt als den Markus. Freilich setzt er aber dem einmal angenommenen System zu Liebe den Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte möglichst weit in die nachapostolische Zeit herab; die für diese Location als Stützpuncte gesuchten angeblichen Differenzen zwischen den Angaben der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes reduciren sich doch wol nur darauf, daß die Angaben des Galaterbriefes die Ursprünglichkeit einer effectvollen Frische an sich tragen und das unmittelbar Selbsterlebte und Selbsterfahrene wiedergeben, während Lukas in Betreff der bezüglichen Angaben nur der spätere ruhige Nacherzähler des aus Pauli und Anderer Munde Vernommenen ist.

§. 885.

Einem ähnlichen Processe kritischer Sichtung, wie die neutestamentlichen Bücher, wurden auch die alttestamentlichen Schriften, vor

---

[1]) Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt. Halle, 1860.

Allem die älteste Grundschrift des Alten Testamentes, der Pentateuch, unterworfen. Auch er sollte nicht von dem Verfasser, welchem Juden und Christen gemeinsam ihn zuschreiben, herrühren, er soll keine einheitliche Composition, sondern eine Zusammenfügung mehrerer heterogener Stücke durch einen späteren Überarbeiter sein, sein Inhalt neben geschichtlich Wahrem auch Sagenhaftes und Mythisches enthalten u. s. w. Nun schließt allerdings das durch den christlichen Glauben gebotene Dafürhalten, daß Moses der Verfasser des Pentateuch sei, die Möglichkeit nicht aus, daß das ganze Werk erst später aus mehrfachen, unter sich nicht einheitlich zusammenhängenden Aufzeichnungen Mosis zusammengefügt worden sei, daß Moses selber in der Erzählung der Urgeschichte der Menschheit und seines Volkes mehrfache Relationen, schriftliche oder mündliche Traditionen zusammenstellte, daß Verschiedenes im Pentateuch nicht durch ihn persönlich, sondern auf seinen Befehl und unter seiner Aufsicht aufgezeichnet wurde; man wird es als der natürlichen Wahrscheinlichkeit gemäß anzusehen haben, daß das seinen Namen tragende Schriftwerk stückweise entstanden, und als ein Complex verschiedenartiger Aufzeichnungen seinem Volke als Erbe hinterblieben und den Hütern des Heiligthums überantwortet worden sei, unter deren Händen es in seine gegenwärtige Form und Ordnung gebracht wurde. Wann und wie es seine gegenwärtige Gestalt erlangt habe, ist, so weit sich dieß überhaupt bewerkstelligen läßt, auf dem Wege der kritischen Forschung zu ermitteln, die übrigens in der geschichtlichen Existenz und welthistorischen Bedeutung der einstmals bestandenen hebräischen Theokratie im Voraus ein gewichtvollstes Zeugniß für die Verknüpfung der überlieferten hebräischen Religions- und Geschichtsurkunde mit Mosis Person und Namen zu respectiren hat. Die kritische Forschung hat also von der Präsumtion auszugehen, daß der Nachwelt im Pentateuch echte und ihrem sachlichen Inhalte nach unverfälschte Aufzeichnungen Mosis überliefert worden seien, und an dieser Präsumtion hat sie fest zu halten, so lange sie nicht durch solide und zwingende Gründe davon abzugehen sich genöthiget fühlt. Solche Gründe sind aber von der kritischen Forschung bisher nicht aufgebracht worden; und es möchte sich vielleicht auch zeigen lassen, daß sie nie aufgebracht werden können. Andererseits liegen jedoch auch die Anzeichen einer später nachfolgenden Redaction des Ganzen so offen und unverkennbar da, daß sie von jeher auch von der

gläubigen Bibelforschung beachtet und ohne Rückhalt anerkannt wurden. Schon Andreas Masius († 1573) und Bonfrére machten hierauf aufmerksam; R. Simon[1]) urgirte die zahlreichen Wiederholungen, die mancherlei Unordnungen und chronologischen Schwierigkeiten, so wie die Verschiedenheit der Schreibart im Pentateuch; von den Erzählungen und Stammtafeln der Genesis vermuthete er, daß sie aus älteren Urkunden entnommen und zusammengestellt seien, worin ihm Vitringa und J. Clericus beistimmten, und worüber im Grunde ein vernünftiger Zweifel kaum möglich sein dürfte. Der Franzose Astruc[2]) glaubte in der Genesis eine Zusammenfügung zweier differenter Haupturkunden, des Elohisten und Jehovisten, unter nebenhergehender Einschaltung verschiedener kleinerer Stücke aus anderen alten Documenten und patriarchalischen Aufzeichnungen zu erkennen. Die Unterscheidung zwischen dem Elohisten und Jehovisten wurde auch von Eichhorn adoptirt und weitergebildet; K. D. Ilgen und neuerlichst Hupfeld nahmen einen Jehovisten und zwei Elohisten an, Knobel glaubt auch in den jehovistischen Stücken der Genesis zwei Erzähler unterscheiden zu müssen, und zu diesen vier Erzählern trete im fünften Buche noch ein fünfter Autor, der Deuteronomiker, hinzu. Mit der Ausdehnung einer Pluralität von Autoren über die vier folgenden Bücher des Pentateuch ist natürlich die Urheberschaft Mosis in Abrede gestellt, und erscheint der Pentateuch in seiner jetzigen Form und Gestalt als das Werk eines späteren Redactors, der verschiedene ältere Schriften und Erzählungsstücke von verschiedenen Verfassern zusammenfügte, welche Zusammenfügung sodann als Mosis Werk gegolten habe. Knobel[3]) combinirt die Urkundenhypothese mit der Ergänzungshypothese, und nimmt eine durch den ganzen Pentateuch und das Buch Josue sich hindurchziehende Grundschrift an, deren Abfassung er in das Zeitalter des Königs Saul verlegt; zu dieser läßt er als Ergänzungen hinzutreten Einschaltungen und Zusätze aus einem unter David abgefaßten Kriegsbuch und einem aus Sa-

---

[1]) Hist. crit. du Vieux Testament. Liv. I, chapp. 5. 7.

[2]) Conjectures sur les memoires originaux, dont il parait, que Moyse s'est servi pour composer le livre de la genèse. Brüssel, 1753.

[3]) Kritik des Pentateuch und Buches Josua. Als Anhang zu Knobel's Commentar über den Pentateuch im dritten Bande desselben (Leipzig, 1861) S. 491–606.

lomo's Regierungszeit stammenden Rechtsbuch, welche durch einen Verfasser aus Hiskias' Regierungszeit mit der Grundschrift und mit einem unter Josophet geschriebenen Kriegsbuch in Ein Ganzes verschmolzen wurden, das die heutigen vier ersten Bücher umfaßt (Jehovist). Das Deuteronomium rühre wahrscheinlich von dem Hohenpriester Hilkia her, der das Gesetz unter Josias wieder auffand und dem König zugehen ließ, in dem guten Glauben, wirklich Mosis Gesetz und Werk entdeckt zu haben. Dabei drängt sich freilich sofort die Frage auf, wie sich dieser gute Glaube Hilkias' mit seiner deuteronomischen Autorschaft vereinbaren lasse. Indeß läßt sich nicht läugnen, daß Knobel's Erklärungsart unter jenen der neueren rationalistischen Kritiker die sorgfältigste und am sinnreichsten zurechtgelegte ist, die nur zunächst schon durch ihre Künstlichkeit Bedenken erregt, und bloß unter der im Voraus feststehenden Annahme einer späteren nachmosaischen Entstehung des Pentateuch glaubhaft werden könnte. Und woher schöpfte der angeblich zu Saul's Zeit schreibende Verfasser der Grundschrift? War er Erfinder oder Sammler? Welche Quellen und Aufzeichnungen lagen ihm vor? Von welcher Beschaffenheit waren dieselben, woher rührten sie? Wäre es nicht weit einfacher und natürlicher, sich diesen Verfasser der Grundschrift als einen letzten Überarbeiter des Ganzen zu denken, welches ihm in einem Complexe heiliger, aus alter Zeit ererbter Buchrollen vorlag? Wir können indeß diesen letzten Überarbeiter (mit Beziehung auf 1 Mos. 36, 31) auch etwas später ansetzen, jedoch unter dem Bedinge, daß seine Arbeit in nichts Anderem, als in Zusammenfügung der überlieferten heiligen Texte bestand; vielleicht mochte gerade die ängstliche Treue, mit welcher er das Vorhandene zusammenfügte, Ursache jener Wiederholungen oder auch theilweisen, wenigstens scheinbaren Incongruenzen werden, die sich hin und wieder vorweisen, und von den Vertretern der Urkunden- und Fragmentenhypothese urgirt werden. Nach Herbst's Dafürhalten [1]) erhielt der Pentateuch unter der Regierung David's seine jetzige Gestalt, d. h. die alten Aufzeichnungen, aus welchen er zusammengestellt ist, wurden unter David zu einem Ganzen zusammengefügt, und dem damaligen Redactor schreibt Herbst diejenigen Glossen und Bemerkungen im pentateuchischen Texte zu, welche offen und augenscheinlich auf eine

[1]) Einl. in's A. T., Bd. II, Abtheil. 1, §. 11. 12.

spätere Hand hinweisen. Welte [1]) hält es nicht für erwiesen, daß verschiedene von Herbst u. A. als nachmosaisch bezeichnete Stellen nicht von Moses herrühren könnten, und restringirt also das Nachmosaische im Pentateuch so weit, als es nur immerhin zuläßig ist; er verwirft im Zusammenhange damit die Ansicht, daß der Pentateuch, obschon seinem Inhalte nach echt und unverfälscht, doch erst durch die Hand eines späteren Ordners seine jetzige Gestalt und Textfassung erlangt hätte; eine solche, wenn auch nur rein formelle Änderung scheint ihm mit der, bei den alten Hebräern vorauszusetzenden Ehrfurcht gegen die Stiftungsurkunde der mosaischen Theokratie schlechterdings nicht vereinbar zu sein. Die mosaischen Bücher wurden im Heiligthum aufbewahrt; welche ändernde Hand hätte in dieses Heiligthum einzudringen vermocht oder gewagt! Das Gesetz war in die Hände der Priester gegeben, welche es dem Volke vorzulesen hatten; diese Sitte des Vorlesens bestand zweifelsohne vom Anfang her, und entzog den Priestern die Möglichkeit einer nachfolgenden ändernden Überarbeitung, die bei der Publicität des Inhaltes des schriftlichen Vermächtnisses Mosis nicht hätte unbemerkt bleiben können u. s. w. So weit Welte, dessen Gründe allerdings eine nachfolgende Änderung des sachlichen und wesentlichen Inhaltes der alten Aufzeichnungen anzunehmen als unthunlich erscheinen lassen, und vielleicht auch nicht mehr als eben dieses zu beweisen beabsichtigen. Ob nicht bei der wiederholten Abschreibung und nachfolgenden Zusammenschreibung der überlieferten heiligen Rollen, welche dem Pentateuch die Gestalt gab, unter der er auf uns gekommen ist, manche formelle, sprachliche Änderung vorgenommen wurde, ist ein Punct, der jedenfalls eingehende Erwägung verdient, und durch die Ergebnisse der neueren philologischen Kritik schon nahezu erledigt scheinen möchte [2]). Den von der skeptischen und rationalistischen Kritik erhobenen Einwendungen und Bedenken gegen die Einheit und Authentie des Pentateuch begegneten zuerst

---

[1]) Nachmosaisches im Pentateuch. Freiburg, 1841; und in der Anmerkung zu den citirten §§. der Herbst'schen Einleitung. Vgl. hiezu Haneberg's Bemerkungen im Münchener Archiv für theolog. Literatur. Jahrg. 1843, Hft. 2, S. 147 ff.

[2]) Vgl. Oben §. 860, Schlußanmerk.

Fr. H. Ranke[1]) und Hengstenberg[2]), an welche sich unter den Protestanten weiter noch Hävernick und Keil, Kurtz und Delitsch, letztere unter mancherlei Modificationen, anschlossen; bezüglich der von ihnen, wie von den katholischen Isagogikern zur Geltung gebrachten Gründe und Beweise ist auf die neueren gangbaren Einleitungsschriften zu verweisen, Reusch's Lehrbuch enthält eine genaue Classification der verschiedenen Meinungsschattirungen mit namentlicher Anführung ihrer einzelnen Vertreter bis auf die jüngste Gegenwart herab[3]). Auf eben diese Werke ist auch rücksichtlich der nachmosaischen biblischen Historik, der vorexilischen sowol als der nachexilischen zu verweisen, deren Glaubhaftigkeit mit der Historicität des Pentateuch auf's engste verknüpft und auf dieselbe zum größeren Theile gestützt ist; denn ob die überlieferte Geschichte des Volkes Israel reine, oder mit sagenhaftem Inhalte vermischte Geschichte sei, wird in der Hauptsache davon abhängen, wie die Geschichte vom Ursprunge und von der Entstehung der hebräischen Theokratie aufgefaßt wird.

§. 886.

Die Geschichte des israelitischen Volkes berührt sich mit jener der vornehmsten Staaten und Völker des Alterthums, der Ägyptier, Assyrier, Babylonier, Perser, Griechen und Römer, welche sämmtlich mehr oder weniger auf die politischen, geistigen und Culturverhältnisse des hebräischen Volkes Einfluß nahmen. Der gläubigen Geschichtsforschung obliegt es, diesen Einfluß vom weltgeschichtlichen und offenbarungsgläubigen Standpunct zu würdigen, und zu ermitteln, in welcher Weise er zur Entwickelung und Förderung der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Volkes Israel beigetragen. Unter den neueren Isagogikern hat zuerst Haneberg diesen Punct in's Auge gefaßt, und an passenden Orten in seinem Buche[4]) näher erörtert. Großes Gewicht legte er vor Allem einmal auf den mehrhundertjährigen Aufenthalt der Israeliten in Ägypten; dieser Auf-

---

[1]) Untersuchungen über den Pentateuch. Erlangen, 1834. 40; 2 Bde.

[2]) Authentie des Pentateuch. Berlin, 1836. 39; 2 Bde.

[3]) Vgl. auch Haneberg Gesch. d. bibl. Offenb. (3 Aufl.) S. 179–201.

[4]) Nähere Charakteristik desselben in der Gesch. d. kathol. Theol. Deutschl., S. 534 f.

enthalt hatte für den hebräischen Stamm die Bedeutung einer Überführung aus den Zuständen des Nomadenlebens in jene eines seßhaften Volkslebens. Sie wurden genöthiget, sich in jenen Arbeiten zu üben, welche der ägyptischen Cultur zur Grundlage dienten, an die Beschäftigungen des Landbaues gewöhnt, und mit den Künsten und Sitten der Ägypter vertraut. In den öffentlichen Einrichtungen Ägyptens stellte sich den Israeliten das lehrreiche Bild eines geordneten Staatsorganismus dar; die Berührung mit ägyptischer Bildung mochte wenigstens Einzelnen nähere Kenntnisse der ägyptischen Himmelskunde, Geometrie und Mechanik vermitteln. Das semitische Alphabet und damit die eigentliche Buchstabenschrift ist vielleicht durch einen Hebräer erfunden worden, welchen die phonetische Schrift der Ägypter anregte, das Princip dieser Schrift in der heimischen Sprache auf einfachere, zweckmäßigere Art durchzuführen; möglicher Weise könne aber auch ein Nabatäer der Erfinder gewesen sein. Die Berührung mit dem entwickelten ägyptischen Culturleben trug für den Stamm der Hebräer große Gefahren in sich, welche indeß der nach Gottes Zulassung über die Hebräer verhängte Druck der Pharaonen bedeutend abschwächte; als Verfolgte und Gedrückte bewahrten sie ihr Stammesbewußtsein und die heiligen Überlieferungen ihrer Väter, und wurden demnach der sinaitischen Gesetzesvermittelung nicht unvorbereitet entgegengeführt. Die abenteuerliche Form der in Ägypten geschehenen Wunder Mosis erklärt Haneberg aus dem Zwecke derselben; sie geschahen im Lande der Zeichendeuter, Beschwörer und Zauberer, der Thiervergötterung und des abenteuerlichsten Götzendienstes, und sollten den Hebräern die Nichtigkeit dieses gesammten ägyptischen Zauber- und Götzenwesens und die Macht Gottes über dasselbe einleuchtend machen.

Die welthistorische Aufgabe des jüdischen Volkes und der hebräischen Theokratie war, inmitten der heidnisch-chamitischen Völker die Verehrung des Einen wahren Gottes aufrecht zu erhalten und den in seinen gottesdienstlichen Einrichtungen ausgedrückten Glauben an das der Menschheit verheißene Heil lebendig zu bewahren und den kommenden Geschlechtern beim Eintritt der Erfüllung zu überliefern. Von diesem seinem Berufe fiel das israelitische Volk ab, indem es sich der verführenden Einflüsse des phönizisch-babylonischen Heidenthums nicht erwehrte; die Abführung in die assyrisch-babylonische Gefangenschaft war die Strafe und zugleich die Sühnung

dieser Schuld, aus welcher das geläuterte und von heidnischer Superstition gereinigte nachexilische Judenthum hervorgieng. Durch den Sturz des assyrisch-babylonischen Reiches wurde das grobsinnliche chamitische Heidenthum selber gestürzt; die an die Stelle des Hamitenreiches getretene persische Weltherrschaft bezeugte sich den Juden wolwollend und günstig; die Juden kehrten in ihr Vaterland zurück, nicht ohne fördernde Anregungen zur Pflege der häuslichen Privatandacht und des Gebetscultes vom Geiste des religiösen Parsismus in sich aufgenommen zu haben. Auch die Entstehung der Synagogenhäuser fällt in die Zeit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft; und im Zusammenhange damit bildete sich ein eigener Stand der Schriftgelehrten, der neben dem Studium des Gesetzes auch die Pflege des religiösen Unterrichtes in seine Obhut nahm. Diese innere Reform im Judenthum war eben so wesentlich und bedeutungsvoll, wie die damit parallel gehende und coincidirende Veränderung im weltgeschichtlichen Culturleben der Völker, welche den Geist und die Sprache der indogermanischen Bildung als allgemeine Culturmacht an die Stelle des gestürzten semitisch-chamitischen Heidenthums treten ließ; an die Stelle der semitischen Assyrer und des Mischvolkes der Babylonier sind nämlich die Perser getreten und herrschen in Asien — gleichzeitig erstarkt im Reiche der Ägypter immer mehr und mehr der griechische Einfluß, unter dessen Anregungen im Besonderen das alexandrinische Judenthum stand, dessen religions-philosophische Bestrebungen in ihrer weiteren Entwickelung auf die Vermittelung des jüdischen Offenbarungsglaubens mit dem hellenischen Weltbewußtsein gerichtet waren, und auch auf die Gestaltung der altchristlichen Literatur einen entschiedenen, vielfach merkbaren Einfluß übten.

§. 887.

Die Wechselbeziehungen zwischen der hebräischen Nation und den übrigen welthistorischen Culturvölkern der alten Zeit sind von jeher wahrgenommen, jedoch in verschiedenartiger Weise aufgefaßt und erklärt worden. Nachdem die von Bochart, Huetius, Vossius vertretene Ansicht, welche in den religiösen Lehren und Bräuchen der altheidnischen Culturvölker nur einen entstellten und verzerrten Mosaismus sah, außer Cours gekommen war, verfiel man in das ent-

gegengesetzte Extrem, die religiösen Lehren und Institutionen des Mosaismus aus jenen der heidnischen Völker zu erklären und abzuleiten. Selbst offenbarungsgläubige Geschichtsforscher und Theologen glaubten wenigstens zugestehen zu müssen, daß, freilich nicht in den religiösen Lehren, wol aber in den gottesdienstlichen Einrichtungen der Hebräer viel Heidnisches Aufnahme gefunden habe, und daß dieß mit Gottes Zulassung, ja auf Gottes Veranstaltung geschehen sei, weil die in Ägypten an einen ceremonienreichen, sinnlichen Cult gewöhnten Juden für einen geistigeren Cult noch nicht empfänglich gewesen wären. Diese zuerst von Spencer [1]) vorgetragene Ansicht wurde im Zeitalter der Aufklärung von den damaligen christlichen Apologeten als willkommene Auskunft begrüßt, später aber als anstößig verworfen; die Herablassung Gottes zu den Menschen erscheine da als Anbequemung an den menschlichen Irrthum und Aberglauben, ja als eine förmliche Sanction und Förderung der heidnischen Superstition. Hiebei blieb jedoch noch immer die Frage übrig, was denn an der Verwandtschaft des mosaischen Cultus mit dem heidnischen, namentlich dem ägyptischen, Wahres sei, und wie sich dieselbe vom offenbarungsgeschichtlichen Standpuncte zurechtlegen lasse? Daß der mosaische Cult eine Copie des ägyptischen sei, galt unter den Bestreitern der alttestamentlichen Offenbarung lange Zeit für eine ausgemachte Sache; diese Anschauungsweise wurde später dahin erweitert, daß man die Naturreligionen des alten Orientes im Allgemeinen zur Unterlage des hebräischen Cultus machte. Vatke recurrirte im Besonderen auf den phönizischen Herkules- und Sonnendienst, den er von den alten Hebräern als ursprünglichen Verehrern des Saturnus angenommen werden läßt, wobei natürlich die gesammte ältere jüdische Geschichte von Moses bis zur Entstehung des hebräischen Königthums als Sage und Mythe genommen wird.

Unter den neueren Gelehrten hat zuerst K. Chr. W. Bähr [2]) diesen ausschweifenden Hypothesen vom offenbarungsgeschichtlichen Standpuncte eine einläßliche Würdigung gewidmet, und die normale, echtchristliche Anschauungsweise in tieferer Fassung zu begründen gesucht, die darauf hinausgeht, daß die aller Religion wesentlichen,

---

[1]) De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus. Cambridge, 1685.

[2]) Symbolik des mosaischen Cultus. Heidelberg, 1837; 2 Bde.

und in der Idee der Religion und des Cultus begründeten Einrichtungen den Hebräern mit den übrigen alten Culturvölkern gemeinsam, das specifisch Mosaische aber durchaus eigenartig und nur aus dem eigensten Wesen des Mosaismus selber zu erklären sei. Die Erklärung des mosaischen Cultus aus dem ägyptischen sei im Principe falsch und ungeschichtlich; die Geschichtlichkeit des Zuges der Hebräer aus Ägypten nach Kanaan vorausgesetzt, spreche Alles für die Annahme, daß Moses in Allem und Jedem werde bemüht gewesen sein, die Erinnerung an das Ägyptische bei seinem Volke auszurotten, und die Trennung von Ägypten möglichst zu befestigen. Auch zeigt eine in's Besondere und Einzelne gehende Vergleichung der Formen und Bräuche des mosaischen Cultus mit jenen des ägyptischen, daß die angenommene Ähnlichkeit oder besondere Verwandtschaft nicht zutreffe. Man hat z. B. im Bau der Stiftshütte, in der Bundeslade, in den beiden Cheruben über der Bundeslade u. s. w. etwas specifisch Ägyptisches entdecken wollen. Die Stiftshütte war ein Bau, welcher, wie der ganze mosaische Cult überhaupt, den Charakter seiner Zeit und Gegend an sich trug; seine Structur und Ausschmückung läßt weit eher eine Vergleichung mit rein orientalischen, als mit ägyptischen Bauten zu; der symbolische Grundriß der Stiftshütte ist völlig eigenartig, und die Grundrisse der Tempelbauten der verschiedenen altheidnischen Völker haben weit mehr Ähnlichkeit unter einander, als alle zusammen mit der Stiftshütte. Daß bei mehreren alten Völkern heilige Laden oder Kisten vorkommen, hat den vielfachen und zuverläßigen Nachrichten alter Schriftsteller zufolge seine vollkommene Richtigkeit; die auf dieses Vorkommen gebauten Schlüsse sind aber so falsch als möglich. Man vergleiche den Inhalt der heiligen Laden mit jenem der Bundeslade; in dieser war Mosis Gesetz hinterlegt, im Kasten des Osiris und anderen ähnlichen Kisten die Symbole der Zeugung. Die Construction der ägyptischen Laden, wie sie jetzt noch auf alten Bildwerken zu sehen ist, weicht von jener der Bundeslade völlig ab, die über denselben angebrachten Figuren haben mit den Cheruben der Bundeslade nichts anderes gemein, als daß sie, wie alle Thiercompositionen persischer, indischer, babylonischer Bildnereien, geflügelt sind. Damit ist zugleich auch die Meinung Spencer's erlediget, der in den Cheruben der Bundeslade eine Copie der ägyptischen Sphinxe sieht. Eben so wenig läßt sich der Schaubrodtisch mit den

heidnischen Lectisternien der Ägypter oder der morgenländischen Culte parallelisiren; die Brote bei der ägyptischen Priesterprocession waren Isisbrote, und sollten die weibliche Naturkraft, die Empfängniß und physische Hervorbringung symbolisiren. Was hätten diese Brote und Kuchen mit den „Broten des Angesichtes“ gemein, welche das Himmels- und Bundesbrot für die Heiligen und Gerechten darstellen und das Symbol der Mittheilung des höchsten Lebens, der Seligkeit sind? Das hebräische Priesterthum ist von jenem der altheidnischen Culturvölker durchgreifend verschieden. Es findet sich bei ihm nicht jene kastenmäßige Abgeschlossenheit, welche die Ehen mit Weibern anderer Volksklassen verbietet; es forderte keine Unterwerfung der übrigen Stämme unter seine Herrschaft. Wäre der Priesterstand eine Kaste gewesen, wie im Heidenthum, wie hätte sich das Prophetenthum in Israel bilden können? Das jüdische Hohepriesterthum ist in seiner Art einzig, und die demselben zu Grunde liegende Idee einer stellvertretenden Vermittelung zwischen Gott und dem gesammten Volke dem ganzen heidnischen Alterthume fremd. So wenig die Ägyptier einen persönlichen Gott hatten, so wenig auch Einen Priester nur als Mittler der Gesammtheit. Jeder Tempel vielmehr hatte, wie seinen besonderen Gott, so auch seine besondere, nur für den Dienst dieses Gottes bestimmte Priesterschaft mit einem Oberpriester an der Spitze; in Ägypten gab es somit so viele Oberpriester, als Götter und Tempel. Jede besondere Priesterschaft erbte in den Familien fort, und war eine in sich geschlossene; die Oberpriester waren erbliche Fürsten mit großem Ländereibesitz. Innerhalb jeder besonderen Priesterschaft gab es, je nach der verschiedenen Beschäftigung oder nach dem Grade der Einweihung in die geheime Wissenschaft, verschiedene Klassen, das ganze Verhältniß war ein eigentliches Ordensverhältniß [1]); wie ist es möglich, hier das Original des mosaischen Priesterstandes zu erkennen? Die im mosaischen Gesetze den Priestern vorgeschriebenen Reinigungen sind von jenen der ägyptischen Priester durchgreifend verschieden; letztere bezweckten lediglich die leibliche Reinigung und machten dieselbe zu einer religiösen Handlung, die ethische Beziehung auf eine Reinhaltung

---

[1]) Wir wissen nicht, ob Bähr hiebei an den Verbrüderungsbund der Pythagoräer oder an den Freimaurerorden, oder vielleicht an die christlichen Mönchsorden dachte, glauben indeß, daß ihm der letztere Vergleich ferne lag.

höherer Art ist dieser Ceremonie fremd. So ist auch die den heidnischen Festen und ihrer Aneinanderreihung zu Grunde liegende Idee eine durchaus naturalistische; der ägyptische Festcyclus hängt genau mit der ägyptischen Mythologie zusammen, und bezieht sich vornehmlich auf den Mythus von Osiris und Isis, welcher, wie allgemein zugestanden ist, die Jahresgeschichte des ägyptischen Landes darstellt. Wo böte sich da ein Anhaltspunct zu Parallelisirung der ägyptischen Feste mit jenen des mosaischen Cultus? Im Übrigen verkennt Bähr die Ähnlichkeiten nicht, welche die auf Beischlaf, Menstruation, Gebärerinnen, Berührung von Leichnamen u. s. w. bezüglichen Reinigungsvorschriften des Mosaismus mit jenen der bedeutendsten übrigen Völker des Alterthums haben; die Ähnlichkeit des Mosaismus mit den heidnischen Naturreligionen stelle sich in keinem anderen Puncte so überraschend, als in diesem, in den Vordergrund. Dieß könne jedoch nicht auffallen, wenn man bedenkt, daß sich das ganze mosaische Reinigkeitswesen ausschließlich auf das beziehe, womit es das Heidenthum als Naturreligion recht eigentlich zu thun hat, auf das leibliche, physische Sein; zog einmal der Mosaismus dieß in seinen Cult, so mußte die Ähnlichkeit mit dem heidnischen hier nothwendig größer sein, als in anderen Puncten. Indeß verläugnet sich auch hier der eigenartige Grundcharakter des Mosaismus nicht, indem er vermöge des ihm einwohnenden ethischen Principes die beiden Zustände, um welche sich das Reinigungswesen bewegt, im Zusammenhang mit dem Sündlichen und als Gegensatz zum Heiligen auffaßt, während der Ethnicismus das in Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung sich bewegende Sein schlechthin nur als das endliche Sein gegenüber dem unendlichen in's Auge faßt. Das Princip der heidnischen Reinigungen ist mit Einem Worte nur ein kosmisches, jenes der mosaischen aber ein ethisches.

§. 888.

Bähr will über dem durchgreifenden Unterschiede des mosaischen Cultus von allen übrigen Culten der sonstigen alten Culturvölker das in beiden gemeinsam sich Findende nicht verkennen, reducirt es aber einzig auf das äußere, sinnliche Element der Darstellung, und unterscheidet demzufolge zwischen Inhalt und Form des Cultes. Die sinnliche symbolische Form des mosaischen Cultus ist etwas,

worin derselbe mit Religionen der heidnischen Culturvölker mehr oder weniger übereinkommt; seinem Inhalte nach aber ist er vom Culte der heidnischen Religionen durchgreifend verschieden. Die Verwandtschaft in der Form findet Bähr im allgemeinen Entwickelungsgange der Menschheit und in den besonderen Verhältnissen des israelitischen Volkes begründet. Die Erwählung des israelitischen Volkes war kein Versetzen aus dem Boden seiner Zeit in eine andere spätere, kein magisch-wunderbares Herausreißen aus aller Verbindung mit Natur und Welt, kein Überspringen der in der Natur des menschlichen Geschlechtes gegründeten Entwickelungsstufen, sondern ein Erziehen des Volkes, das dabei ganz ein Volk seiner Zeit bleiben mußte, und den allgemein-menschlichen Entwickelungsgesetzen unterworfen war. Obschon aber ein Volk seiner Zeit, war das israelitische Volk dennoch durch seinen Glauben an den Einen und einzig wahren Gott von allen Heidenvölkern gründlich abgeschieden. Das Heidenthum ist im Ganzen und Allgemeinen Naturreligion d. h. Vergötterung der Natur in ihrem ganzen Umfange; es sieht in Welt und Natur nicht bloß eine Offenbarung der Gottheit, sondern läßt Sein und Wesen Gottes mit jenem der Natur zusammenfallen — die Basis alles Heidenthums ist letztlich naturalistischer Pantheismus. Der Mosaismus dagegen hat zu seinem Principe die Einheit und Geistigkeit Gottes. Die Gottheit ist ihm kein neutrales Abstractum, sondern ein lebendiges Ich, Jehova ein durch und durch persönlicher Gott. Die ganze Welt mit Allem, was in ihr ist, ist sein aus freiem Entschlusse hervorgegangenes Werk, sie ist seine Schöpfung. Wohl ist er in ihr, aber er ist nicht schlechthin eins mit ihr; wol durchdringt er mit seinem allmächtigen Odem Alles, aber er steht doch seinem Wesen nach unendlich über ihr; wol ist sie sein Kleid, in dem er erscheint, das Gewand, in das er sich hüllt, das er aber, wenn es veraltet, abwerfen kann, sie ist jedoch nicht sein Leib, in dem er lebt und stirbt. Dieser Eine Gott nun, der sich durch die ganze Schöpfung bezeugt und offenbart, hat sich, um seinen Rathschluß zum Heil und Segen aller Geschlechter der Erde auszuführen, auf besondere Weise noch Einem Volke und Geschlechte bezeugt und geoffenbart. Das Mittel dieser Offenbarung ist das Wort, er hat mit Israel geredet; dieses Wort aber ist sein Gesetz, der Ausdruck und das Zeugniß seines vollkommenen d. i. heiligen Willens. Das Wesen der besonderen

Offenbarung Gottes ist also die Heiligkeit. Der Bund, in welchen Gott zu Israel durch das geoffenbarte Gesetz getreten, bezweckt die Heiligung Israels: „Ihr sollt heilig sein, denn ich, euer Gott, bin heilig." Dieß ist das Princip, die Seele des Mosaismus, sein Lebensodem, und nach ihm bestimmt sich überhaupt das ganze göttlich-menschliche d. i. religiöse Verhältniß, und dieses derart bestimmte Verhältniß ist in dem mosaischen Culte und in allen einzelnen Bestimmungen desselben ausgeprägt.

Gegen diese Auffassung ließe sich nur einwenden, und ist auch eingewendet worden, daß sich der jüdische Monotheismus nur erst allmälich aus dem Culte des hebräischen Stammgottes herausgearbeitet habe, als welchen, wie Oben erwähnt wurde, Vatke den Saturn ansieht; neuerlichst hat sich Duncker in ähnlichem Sinne ausgesprochen, und es dürfte wol in der Consequenz dieser Anschauung liegen, den entwickelten hebräischen Religionsbegriff, wie wir Christen und die Juden selber ihn fassen, als ein unter den anregenden Einflüssen des Chaldäismus und Parsismus zu Stande gekommenes Erzeugniß des nachexilischen Judenthums anzusehen. In der That hat seiner Zeit bereits Herder in den eben dazumal durch Anquetil du Perron bekannt gemachten zoroastrischen Schriften den Schlüssel zur Auffindung der wahren, reinen Urreligion gesucht, aus welcher auch die mosaische Kosmogonie und Weltlehre geschöpft sei, und er glaubte sie in einer ältesten, reinen Lichtreligion zu finden, die im Sabäismus zum Gestirndienst herabgesunken, in dieser Gestalt von Zoroaster vorgefunden und wenigstens theilweise wieder aus ihrem Verfalle hervorgehoben worden sei. Er war indeß weit davon entfernt, den entwickelten hebräischen Religionsbegriff eine Läuterung unter persisch-chaldäischem Einflusse durchgehen zu lassen, sondern hielt an der weltgeschichtlichen Sendung des hebräischen Volkes als Trägers und Bewahrers alter und heiliger, bei allen übrigen Völkern entstellter und materialisirter Traditionen fest, und verwahrte sich nur dagegen, daß, wie es von Einigen geschehen sei, die reineren und besseren Vorstellungen bei den asiatischen Völkern und namentlich im Parsenthum aus dem Judenthum oder von Moses hergeleitet würden. Die der parsischen Religion mit dem Mosaismus gemeinsamen Hauptpuncte: Schöpfung, Zeiteintheilung, Natur-, Gottes- und Engelbegriffe aus der Berührung mit den Juden der babylonischen Gefangenschaft erklären

zu wollen, dünkt ihm das Allerwidersinnigste. Hiebei bleibt freilich noch die Frage offen, wie sich Herder das Verhältniß des Mosaismus zur Urreligion denkt, ob er in ihm eine höhere Entwickelungsstufe der göttlichen Offenbarungsthätigkeit erkennt, ob und in wie weit ihm überhaupt der Begriff einer Offenbarungsreligion gelte. Denn was er gegen die Ableitung des Mosaismus aus dem ägyptischen Religionswesen, und überhaupt gegen die nach dem Geschmacke der Encyclopädisten vorgenommene Behandlung der Geschichte Mosis und des hebräischen Volkes bemerkt, beweist nur so viel, daß er nicht mit einem rohen und irreligiösen Naturalismus gemeinsame Sache machen wolle, daß ihm die alten Überlieferungen der Menschheit heilig, und die Träger derselben achtungswürdig seien; dieß Alles möchte aber darauf hindeuten, daß Herder über den allgemein humanistischen Standpunct nirgends hinauskommt, und den offenbarungsgläubigen Standpunct principiell negirt [1]).

Herder bleibt der Geschichte in so weit treu, daß er die Stiftung der hebräischen Theokratie und ihrer Einrichtungen durch Moses wenigstens im Wesentlichen anerkennt. Anders verhalten sich in diesem Puncte unsere modernen Mythiker, auf deren Ansichten oben schon hingedeutet wurde. Duncker [2]) läßt die politische und religiöse Organisation des hebräischen Staates, wie sie im Pentateuch vorliegt, erst unter König Josia, also kurz vor der Zerstörung Jerusalems vollendet, und das Deuteronomium von den Priestern im Einverständniß mit dem König durch einen frommen Betrug dem Volke octroyirt werden; auch die übrigen vier Bücher Mosis sind nach seinem Dafürhalten spät nach Moses entstanden, der Glaube an den Einen Gott sei gegenüber dem früher üblichen Polytheismus erst durch die Propheten festgestellt worden. Den grellen Widersinn dieser letzteren Behauptung glaubt Bumüller [3]) mit leichter Mühe aufdecken zu können, und führt aus den Schriften der Propheten vor Josias' Zeit eine Reihe von Stellen an, in welchen ausdrücklich und unverkennbar auf den Pentateuch und seinen lehr-

---

[1]) Näheres über Herder's Verhältniß zur alttestamentlichen Offenbarungstheologie bei H. Erdmann, Herder als Religionsphilosoph (Hersfeld 1866) S. 47—66.

[2]) Gesch. d. Alterth. Bd. I, S. 504.

[3]) Gesch. d. Alterth. (Freib. 1863) I, S. 333 f.

haften Inhalt zurückverwiesen wird. Die Mahnungen, Lehren und Drohungen der Propheten hätten dem Volke, welchem sie galten und in dessen Mitte sie verkündet wurden, völlig unverständlich bleiben müssen, wenn in ihm die Erinnerung an das Gebot, dem Einen, allmächtigen Gott zu dienen, und an die Verheißungen und Drohungen desselben nicht gelebt hätte.

§. 889.

Herder hat in der Zergliederung der überlieferten religiösen Schriftdenkmale der Hebräer die Betrachtung vom offenbarungsgeschichtlichen Standpuncte auf jenen der allgemeinen Religionsgeschichte hinübergelenkt, und damit allerdings auch eine Anregung zu einer erweiterten und philosophisch vertieften Auffassung der Offenbarungsgeschichte selber gegeben; es hat auch seither nicht an Versuchen einer genaueren und sorgfältigeren Duchforschung des religiösen Heidenthums gefehlt, und man hat sich bemüht, die Offenbarungsgeschichte auf Grund dieser Versuche und Forschungen zu einer universalgeschichtlichen Darstellung zu erweitern. J. Görres folgte in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Schah Nameh im Allgemeinen noch der Herder'schen Auffassung von der weltgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Bedeutung des Parsismus, und gestaltete sie näher dahin, daß er wechselseitigen Einfluß der Juden und Parsen auf einander annahm. Seit Assyrer und Babylonier die Judenstämme nach Hochasien in die Gefangenschaft geführt — heißt es in der gedachten Vorrede — war die Lehre von der Einheit Gottes, die von jeher die Geheimlehre der Priesterschaft im ganzen Orient gewesen, den Völkerschaften von Hochasien mehr als je vorher kund geworden, und das Beispiel der Hebräer hatte die Tüchtigkeit dieser Lehre, zum Grunde einer dauerhaften Volksreligion zu dienen, hinlänglich erwiesen und dargethan. Unter den Persern, von je als hellgeistiges Volk im Alterthum berühmt, und weniger als irgend ein anderes im Orient um diese Zeit in Formen alten Herkommens erstarrt, mußte dieser Glaube auf eine besondere Empfänglichkeit und Vorbereitung der Gemüther treffen, und wie der Verkehr Daniels und der übrigen Propheten mit den Magiern und Chaldäern in Ninive, Babylon, Susa, Rey und anderwärts, das strenge, scharfe, farblose Judenthum durch eingegossene Lebenswärme gesänftiget,

und mit orientalischen Anschauungen, Bildern und einer Geisterwelt bereichert hat, so konnte auch hinwiederum der Magism dem Einflusse seiner Würde, Majestät, Kraft und Einfalt sich nicht entziehen, und jene ernste, würdige, durch den äußeren Druck für ihre erhabenen Ideen noch höher begeisterte Priesterschaft, mußte dieser Schule gegenüber, die entweder in die leeren Formeln nichtiger astrologischer Speculationen sich vertieft, oder mit dem bunten Pfauenspiegel sabäischer Formen spielte, in einem sehr ehrenhaften Lichte erscheinen, und die Nothwendigkeit einer Reformation der alten Lehre nahe legen. Darum hatte schon Cyrus in alle Weise die Juden hoch begünstiget, und als nun unter Darius der Stamm der Parsis entschieden zur Herrschaft Asiens gelangte, da fanden die neuen Lehren in der einfachen, unverfälschten und tüchtigen Natur eines tapferen, arbeitsamen, bisher in unscheinbarer Verborgenheit zurückgezogenen Bergvolkes ungefähr denselben Stoff und Wirkungkreis, der später dem Christenthum unter den nordischen Völkern zu Theil geworden, und die neue Dynastie mußte jede neue Reformation begünstigen, die einen Gegensatz gegen den alten medisch-baktrischen Magism zu bilden unternahm. Darum fand Serduscht, als er nun endlich mit seiner Botschaft erschienen, die Wege angebahnt, und konnte leicht dem neuen Glauben Eingang schaffen. Den Schöpfer und Erhalter des Alls, der den Himmel oben und die Welt unten ohne Wasser und Erde hervorgebracht, und dem Keiner gleich thun mag, diesen höchsten Gott kam er zu verkündigen, wie ehemals Moses als sein früherer Bote ihn verkündet hatte; des Feuers Flamme, die er im Paradies gezündet, an derselben Glut, die dort im Dornbusche geleuchtet und als Säule vor den Israeliten in der Wüste hergezogen, brachte er als einzig seiner würdiges Symbol hernieder. Der alte sabäische Götterdienst mußte nun vor diesem geistigen Glauben fallen; die alten Bilder wurden von ihm gebrochen, und Feuerhäuser an die Stelle der Tempel aufgebaut; die Götterlehre wurde durch eine Dämonenlehre ersetzt, und der Kampf des neuen Glaubens mit dem alten in den großen Kampf der entgegengesetzten Principien aufgenommen. Lohrasp und Guschtasp und das ganze neue Königsgeschlecht wandte sich bald der neuen Lehre zu, und als Zeugen, wie ihr Sinn sich dem Rechte zugewandt, pflanzte der Prophet, nachdem er sein ganzes Glaubenssystem im Zendavesta aufgestellt, und darin die bösen Triebe in

der menschlichen Natur mit jenem Gewebe heiliger Gebräuche und Handlungen zu binden unternommen, in Keschmir jene heilige Cypresse, die der Schah mit einem reichen Bau, nach der Weise des Orients ohne Decke, umfängt, und die in ihrem Schatten die Anhänger des neuen Glaubens im allgemeinen Wallfahrtsorte sammelt [1]).

Nach Fr. Windischmann [2]) ist das Auftreten Zoroaster's oder Zarathustra's weit früher anzusetzen, da die Inschriften aus der Zeit des Darius und seiner nächsten Nachfolger die zarathustrische Religion als einen längst in's allgemeine Volksbewußtsein übergegangenen Glauben zu erkennen geben. Darius versichert in diesen Inschriften, er habe seine Familie, das Heer und den Staat ganz auf den alten Fuß der Achämeniden gestellt und den Cult, an welchem Pseudosmerdes gerüttelt hatte, wieder zu Ehren gebracht. Bei der Verwandtschaft des zarathustrischen Systems mit dem jüdischen Monotheismus wird es erklärlich, weßhalb Darius, wie vor ihm schon Cyrus, für die Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem sich interessirte. Unter dem König Darius des Buches Esdra ist nämlich Darius Histaspes zu verstehen, und die Meinung Rawlinsons, der an Darius Nothus denkt, von der Hand zu weisen; Achaschwerosch bedeutet den Kambyses, Artaschaschta den Pseudosmerdes, deren Ungunst gegen das von Cyrus gestattete Unternehmen des jüdischen Tempelbaues sich aus ihrer Feindschaft gegen alle fremden, nicht magischen Culte vollkommen erklärt. Die Ermittelung der Thatsache, daß bereits Cyrus zum zarathustrischen Religionsglauben sich bekannt, läßt auch ein neues Licht auf die herrliche Stelle bei Jesai. 45, 1 ff. fallen [3]), welche nach des Josephus Flavius Angabe den Cyrus zur Ertheilung der Erlaubniß des Tempelbaues veranlaßt hat. Auch in der Coincidenz des Namens des Dämons Aesmo-Daeva mit jenem des biblischen Buches Tobias (Asmodäus) findet Windischmann eine Bestätigung für das höhere Alter der zarathustrischen Lehre. Das Buch Tobias ist im 7ten Jahrhundert

---

[1]) Görres, Heldenbuch von Iran Bd. I, S. CLXXXIII ff.

[2]) Zoroastrische Studien. Nach des Verfassers Tode von Fr. Spiegel herausgegeben (Berlin, 1863) S. 121 ff.

[3]) Vgl. Windischmann's Erklärung a. a. O., S. 135.

verfaßt worden, und setzt einen über ninivitische und persische Zustände wol unterrichteten Verfasser voraus; indem er dem bösen Geiste, der in der Erzählung des Buches eine Rolle spielt, einen der zarathustrischen Religion entlehnten Namen beilegt, bezeugt er das Vorhandensein derselben zu seiner Zeit, so wie umgekehrt das Vorkommen des Asmodäus in den Zendschriften ein Zeugniß für die richtige Kenntniß des Verfassers von dem damaligen Medien ist. Daß er die Bezeichnung des bösen Geistes der zoroastrischen Lehre entlehnte, kann bei der Übereinstimmung der medopersischen Lehre über die bösen Geister mit der jüdischen Offenbarungslehre nicht befremden; übrigens wählte selbst der Heiland zur Benennung eines Dämons den populären Ausdruck Beelzebul, welcher ursprünglich einen Götzen der Ekroniter bezeichnete.

Neben dem Parsismus wurden weiter auch die übrigen heidnischen Religionen, mit welchen das Judenthum nicht in Berührung gekommen war, zur Vergleichung herbeigezogen, das indische und nordische Heidenthum sorgfältiger durchforscht, und die geistige Verwandtschaft der indischen, persischen und nordischen Religionsanschauungen als ein in der gemeinsamen japhetischen Wurzel begründetes Stammverwandtschaftsverhältniß erkannt, womit sich der Schlüssel zu einer tieferen Erkenntniß, nicht bloß der Structur und Architektonik der vorchristlichen Welt- und Völkergeschichte, sondern der allgemeinen Menschengeschichte darbot. In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist durch die arischen Religionen ein höherer ethischer Standpunct repräsentirt, der in der indischen Religion durch das tiefe Gefühl für die Unreinheit der sündigen Befleckung, im Parsismus durch die edle Auffassung des sittlichen Menschenberufes als eines Kampfes im Dienste des Ormuzd gegen die Mächte der Finsterniß sich darstellt; auch sind in beiden Religionen ahnungstiefe Präsagien und Anklänge an die höchsten Mysterien des christlichen Erlösungsglaubens enthalten, auf welche hinzudeuten, von den neueren christlichen Apologeten nicht versäumt worden ist. Den alten chamitisch-semitischen Heidenreligionen blieb es zugetheilt, die tiefe Versunkenheit der von Gott abgefallenen Menschheit und das Bewußtsein von der Nothwendigkeit einer blutigen Sühnung der großen und schweren Schuld sündiger Verkommenheit darzustellen; die Trostlosigkeit dieses Bewußtseins wußte man bloß durch die zügellosen Orgien sinnlicher Ausgelassenheit zu übertäuben, in welchen

sich der Irrwahn naturalistischer Versunkenheit unter den mannigfaltigsten Gestaltungen darstellte.

§. 890.

Das alte vorexilische Hebräerthum trat bloß mit dem semitisch-chamitischen Heidenthum in nähere Berührung, und zwar mit allen Hauptformen desselben, wie sie im phönizischen, ägyptischen und assyrisch-babylonischen Heidenthum repräsentirt sind. Daher steht die nähere Erforschung dieser Formen des Heidenthums in einer nahen und unmittelbaren Beziehung zum alttestamentlichen Bibelstudium, und ist in diesem Sinne, zunächst in Bezug auf das phönizische Heidenthum, von Movers in Angriff genommen worden[1]). Movers hatte in seinen Studien Vorgänger an Selden[2]) und Münter[3]), deren Schriften es aber nach seiner Versicherung eben so an Vollständigkeit wie an Genauigkeit gebricht, so daß er das Materiale zum großen Theile erst herbeischaffen mußte; Creuzer und Görres setzten sich in ihren verdienstvollen und anregenden Arbeiten über die orientalischen Religionen nicht die kritische Erforschung des Einzelnen zum Ziele, und ermangelten auch der nöthigen sprachlichen Kenntnisse zu Detailstudien über die phönizische Religion. Die allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung des Movers'schen Werkes besteht in der näheren und genaueren Erforschung des semitischen Heidenthums, das uns in den Phöniziern in einem Stande höchster und reichster Entwickelung entgegentritt, und zugleich der wissenschaftlichen Erforschung leichter zugänglich ist, als die unter Schutt und Trümmern vergrabenen Denkmäler der babylonischen Cultur. Daß eine genauere Erforschung des semitischen Heidenthums im Allgemeinen, auch über das unter die monotheistischen Hebräer eingedrungene Heidenthum helleres Licht verbreiten müsse, leuchtet von selber ein, und die nach dieser Seite erzielten Ergebnisse der

---

[1]) Die Phönizier. Bd. I: Religion und Gottheiten der Phönizier mit Rücksicht auf die verwandten Culte der Karthager, Syrer, Babylonier, Assyrer, der Hebräer und der Ägypter. Bonn, 1841.

[2]) De Diis Syris syntagmata duo. London, 1617.

[3]) Religion der Karthager. Kopenhagen 1816; 2 Aufl.: 1825. — Religion der Babylonier. Kopenhagen, 1827.

Movers'schen Forschungen wollen wir hier in Kürze namhaft machen. Movers unterscheidet ein doppeltes Heidenthum unter den Israeliten, das altkanaanitische und das spätere assyrische. Das altkanaanitische Heidenthum ist ein Ableger des phönizischen, oder, sofern die Philistäer zum phönizischen Stamme gehören, selber phönizisches Heidenthum, welches eigentlich aus Babylonien stammt, und durch diese seine Abstammung auf die gemeinsame Ursprungsstätte des semitischen Heidenthums zurückweist. Anfänglich war das kanaanitische Heidenthum vom Monotheismus noch nicht strenge geschieden; demgemäß sehen wir die Stammväter des hebräischen Volkes an den Cultusstätten der Kanaaniter opfern, und noch lange nachher gab es beiden Völkern gemeinsame heilige Orte z. B. die Höhe in Gibeon, der Morijah der Jebusiter, die Berge Karmel und Tabor. In Ägypten lernten die Hebräer von einem dahin verpflanzten phönizischen Stamme den Cult des Moloch und Chijun (Mars und Saturn) kennen, den sie, mit dem Jehovadienste verschmolzen, noch in Palästina lange beibehielten, trotz des mosaischen Gesetzes, welches die rohesten Formen dieses Naturdienstes verpönte (3 Mos. 18, 21), andere aber auch, wie die von der Erstgeburt und der Beschneidung, mit weiser Nachgiebigkeit (Matth. 19, 8) unter Modificationen aufnahm; daher aber auch statt eines phönizischen Moloch nun von dem an diesen Dienst gewöhnten rohen Haufen um so leichter ein Jehova-Moloch mit Menschenopfern und besonders Jungfrauen- und Kinderopfern verehrt und gesühnt werden konnte. In Palästina angesiedelt, traten die Israeliten allmälich mit den übrig gebliebenen Kanaaniten in religiöse Gemeinschaft, huldigten dem Baal, der Aschera und der Astarte [1]), oder auch nahmen sie den Cult der benachbarten Stämme an, unter welchen auch die Zidonier genannt werden [2]). Später führte Salomo, vielleicht in Folge des mit seinem Freunde Hiram abgeschlossenen Bundes, den Dienst der zidonischen Astarte in Jerusalem ein [3]), und erst Josias räumte die Opferstätte weg [4]). In Folge einer Verbindung des samaritanischen Königs Ahab mit der Tochter Ithobaal's, des Königs der Zido-

[1]) Richt. 2, 11; 3, 7.

[2]) Richt. 10, 6.

[3]) 3 Kön. 11, 5.

[4]) 4 Kön. 23, 13.

nier, riß nicht lange nachher zidonischer Cult zuerst im Reiche Israel, darauf, ebenfalls durch Verschwägerung zunächst veranlaßt, auch im Reiche Juda ein [1]), und machte sich in beiden Staaten durch blutige Verfolgungen der Jehovadiener als Staatsreligion geltend; wie noch später in des Antiochus Epiphanes Zeit mit solchem, auch der karthagischen Religion eigenthümlichen Fanatismus der Dienst des tyrisch-antiochenischen Herakles in Jerusalem eingeführt wurde. Der unter Ahab eingeführte und unter der vieljährigen Herrschaft seines Hauses tiefeingewurzelte phönizische Cult konnte ungeachtet der blutigen Reactionen in beiden Reichen [2]) nicht mehr völlig ausgerottet werden, und dauerte, namentlich in dem größeren Reich unter merkwürdiger Theokrasie bis zum Exil fort; denn Jehova, hier schon früher als Moloch-Apis verehrt, wurde nun außerdem noch Baal, dem man die weibliche Naturgöttin Aschera als *πάρεδρος* beigesellte. Neben dieser syrisch-phönizischen Form und Richtung des israelitischen Götzendienstes ist von Achaz' Zeit an noch eine andere Gestaltung heidnischer Naturvergötterung bemerkbar, die allmälich sogar die Oberhand gewann, und dieß ist der assyrische Feuer- und Gestirndienst, nach dessen Bräuchen das Himmelsheer, die Sonne und die Himmelskönigin verehrt werden. Dieser Cult ist nicht mehr Idololatrie nach Art des israelitisch-phönizischen oder babylonischen Cultus, sondern reiner Gestirndienst. Der Verfasser der Bücher der Könige, welcher ausführlich von der Wegschaffung des Götzenapparates in Josias Zeit handelt [3]), unterscheidet bestimmt und entschieden zwischen der phönizisch-israelitischen Idololatrie des Salomo und dem Gestirndienst des Achaz und Manasse; während er von der Zerstörung der seit Alters her beliebten Ascheren und der Baalsidole an den früheren Cultusstätten spricht, erwähnt er durchaus keiner Bilder der Sonne, des Mondes, des Thierkreises und des Himmelsheeres, sondern nur der zu ihrem heiligen Dienste bestimmten Geräthe. Die Acte der Verehrung und Anbetung waren unmittelbar an die Gestirne gerichtet; denselben wurde, wie bei den arabischen Nabatäern [4]), unter freiem Himmel

---

[1]) 3 Kön. 16, 31; 4 Kön. 8, 27.

[2]) 4 Kön. 10, 11; 11, 18.

[3]) Vgl. 4 Kön., Kap. 23.

[4]) Laut Strabo lib. XVI., c. 4; vgl. Zeph. 1, 5; 4 Kön. 23; Jesai 19, 13.

auf den Dächern oder im Tempelraume in den beiden Vorhöfen, welche ohne Dach waren, geräuchert. So werden nun die biblischen Angaben verständlich, in welchen berichtet wird, Manasse habe außer anderen Altären in den Vorhöfen dem Himmelsheere Altäre erbaut [1]), Achaz aber habe die verdeckte Sabbatshalle wegen des Königs von Assyrien weggeschafft [2]), den Altar von seiner Stelle verrückt [3]), Manasse den früher weggerückten Jehovaaltar wieder „zurechtgestellt“ [4]). Die Anbetung geschah unter Contemplation der Gestirne, wobei man sich beugte [5]), und die Priester ganz so, wie die Magier, welche sie Ezech. 8, 16. 17 vorstellen, das Reis (Barsom) an ihre Nase halten, mit dem Antlitz der Sonne zugewendet. Die durchgreifende Verschiedenheit des assyrischen Gestirndienstes von dem phönizischen und babylonischen Bilderdienste ergibt sich weiter aus dem Umstande, daß die Assyrer in Ansehung der Idole in Syrien und Palästina ganz so verfuhren, wie die Perser. Wie Xerxes die Bilder der Götter aus Griechenland wegschleppte [6]), die Propheten die babylonischen Götzen bald mit Gefangenschaft [7]), bald mit Zerstörung durch Cyrus bedrohen [8]), Xerxes das Bild des Bel wirklich wegschafft [9]), Kambyses in Ägypten gegen die mißgestalteten phönizischen Kabiren wüthet [10]), so verbrennt Sanherib die Götzen der Syrer und Palästinenser [11]), und nach der Drohung des Hosea sollen die goldenen Kälber durch die Assyrer bald in Gefangenschaft gebracht [12]), bald in Stücke geschlagen werden [13]); und wirklich hatten damals die Assyrer unter Phul die Götzen Samariens weggeschafft und (laut Hos. 8, 4; 13, 2) die Israeliten wieder neue

---

[1]) 4 Kön. 21, 4; 23, 12
[2]) 4 Kön. 16, 18.
[3]) 4 Kön. 16, 14.
[4]) 2 Chron. 33, 16.
[5]) 5 Mos. 4, 19.
[6]) Pausan. I, 33.
[7]) Jesai. 46, 1.
[8]) Jesai. 21, 9; Jerem. 50, 2; 51, 47.
[9]) Herod. I, 183; Arrian. aped. Alex. VII, 17.
[10]) Herod. III, 37.
[11]) Jesai. 37, 12 ff.; 10, 10 ff.
[12]) Hos. 10, 5. 6.
[13]) Hos. 8, 5. 6.

angefertiget, welche später von den Assyrern weggenommen worden zu sein scheinen [1]). Wie verhaßt den Assyrern besonders die israelitische Stiersymbolik war, erhellt auch daraus, daß Achaz auf Befehl des Tiglatpilesar sogar das eherne Meer, welches auf zwölf Rindern ruhte, auf eine Unterlage von bloßen Steinen setzen ließ, und gleichfalls „wegen des assyrischen Königs" die Rinder, Cherubim, Löwen, Palmen an den Schildern der ehernen Gestelle im Vorhofe zertrümmerte [2]) und ähnliche Tempelgeräthe verstümmelte [3]). Andere Nachrichten vom assyrischen Culte des Achaz erklären sich nun leicht. „Er verrückte den großen Brandopferaltar nach Norden"; denn da dieser so lang, wie das Tempelhaus breit (20 Ellen), und 10 Ellen hoch war, und vor der Ostseite des Tempels stand, so war er den Gestirndienern, welche hier, zwischen Halle und Altar, das Angesicht nach Osten, den Rücken dem Tempel zugewandt, die aufgehende Sonne anbeteten [4]), beim Gebete hinderlich. Der Chronist sagt daher von diesem Culte unter Achaz: Sie wandten ihr Angesicht von der Wohnung Jehova's weg und kehrten ihr den Rücken zu [5]), und es rechtfertiget sich vollkommen, wenn derselbe Schriftsteller weiter bemerkt, Achaz habe den mosaischen Gottesdienst in dem „verdeckten Tempelhause" ganz eingestellt und die Thüren desselben verschlossen [6]). Der hebräische Götzendienst erscheint demnach von da an als ein mit zabäischer Gestirn- und Lichtverehrung vermischter Natur- und Bilderdienst in Folge der Einwirkung der assyrischen Religion auf die phönizisch-israelitische; dieselbe Einwirkung erfolgte gleichzeitig auch auf den babylonischen Cult, und so läßt sich im Allgemeinen annehmen, daß dazumal die edlere Religion des syrischen Magismus einen bedeutenden und weitgreifenden Einfluß zu gewinnen begann. Movers setzt die assyrische Religion in ein nahes Verwandtschaftsverhältniß zur medo-persischen; die Assyrer gehören ihrer Sprache nach zum Zendvolke, und es finden sich bei ihnen die Namen der Gottheiten, die auch bei den Medopersern am meisten verehrt werden.

---

[1]) 4 Kön. 23, 15; Richt. 18, 30.

[2]) 4 Kön. 16, 17. 18.

[3]) 2 Chron. 28, 24.

[4]) Ezech. 8, 16.

[5]) 2 Chron. 29, 6.

[6]) 2 Chron. 29, 7; 28, 24.

Diese Verwandtschaft beider Völker bestätiget sich in der Movers'schen Forschung weiter auch durch den Umstand, daß bei den Hebräern in Folge ihrer Berührung mit den Assyrern noch so manche oberasiatische Ideen auftauchen, andere bestimmter und einflußreicher hervortreten, wie z. B. die indisch-persische Mythe von dem Götterberge Meru oder Albordg[1]), die unter assyrischem und chaldäischem Einflusse sich entwickelnden Vorstellungen von der Auferstehung der Todten[2]), von der ahrimanischen Schlange[3]), vom Satan[4]), und noch mehreres Andere, was mit dem größten Unrecht von der Welt erst aus einer Bekanntschaft der Hebräer mit den Persern in Babylonien und Mesopotamien hergeleitet werde.

§. 891.

Es ist mit Recht an Movers getadelt worden, daß er im Streben nach Gewinnung eines historischen Verständnisses des alten Hebräerthums und seiner religiösen Lehren und Institutionen den offenbarungsgeschichtlichen Charakter des Alten Testamentes zu sehr zurückgesetzt und nahezu in dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Gesichtspuncte habe aufgehen lassen. Er will den sachlichen und historischen Zusammenhang der hebräischen Religion mit den religiösen Anschauungen des Semitismus im Allgemeinen festgehalten wissen, und will, daß die auf dem gemeinsamen Grunde des Semitismus stehende ursprüngliche Gottesvorstellung der Hebräer sich in der mosaischen Religion geklärt habe, ohne daß jedoch aus dem vorexilischen hebräischen Volksleben die Einflüsse des heidnischen Semitismus je ganz und vollkommen verdrängt worden wären. Dieses letztere mag ganz richtig sein, und der Fehler liegt bei Movers einzig darin, daß er den Mosaismus nur nach jener Seite, nach welcher er als Restitution einer älteren reinen Gottesverehrung erscheint, nicht aber zugleich eben so sehr auch nach seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung in's Auge faßt. Daraus erklärt sich, daß er von Moses nur als einem Reiniger der hebräischen Volksreligion

[1]) Jesai. 14, 13.
[2]) Jesai. 26, 19; Ezech. 37, 1 ff.
[3]) 4 Kön. 18, 4.
[4]) Job. 1, 6.

redet, so daß es den Anschein gewinnt, als ob der Mosaismus nur ein von roh heidnischen Zuthaten gereinigter und veredelter Saturndienst wäre, wobei freilich vorausgesetzt wird, daß der Saturndienst der alten Semiten nichts anderes als ein verdunkelter Monotheismus sei. Movers macht ausdrücklich bemerklich, daß dieser alte Saturncult, bei den Phöniziern und Syriern wenigstens, kein siderischer Cult gewesen; ob er nicht aber bei den Hebräern in Ägypten den Charakter eines planetarischen Cultus angenommen, bleibt nach der Darstellung bei Movers mindestens unentschieden. Er sucht die Heimath des planetarischen El-Saturn in Chaldäa, und glaubt, daß sich diese oberasiatische Religionsidee schon durch älteste Wanderzüge bis nach Ägypten verbreiten habe können. Chaldäa und Assyrien ist ihm weiter auch die Heimath des Moloch, der Personification des fressenden Feuerelementes, dessen siderische Repräsentation der Marsplanet ist. Die Hebräer lernten den Moloch in alter Zeit kennen; nach Amos 5, 26 verehrten sie in Ägypten den Saturn und Moloch nebeneinander, gerade so wie die Araber den Aud und Sair, oder Obadas und Dhusair, die Tyrier den Usov und Hypsuranius, die späteren Hebräer den Moloch auf Baalsaltären, die Karthaginenser den Kronos neben Herakles, die Gaditaner das heilige Feuer im Tempel des Chon, wo aber in allen diesen Fällen beide zu Einem Wesen verschmolzen sind, und der Feuergott oder sein heiliges Feuer dem allgemeinen Begriff des Saturn oder Baal eine, ihm übrigens nicht wesentliche und nothwendige, Modification gibt. Daß die Israeliten und wahrscheinlich die Stämme, unter denen die Israeliten in Ägypten wohnten, und deren Götzendienst sich mit ihrer Religion verschmolz, den El als Moloch ehrten, ergibt sich für Movers aus dem Umstande, daß noch im späteren Götzendienst der Israeliten Jehova zugleich Moloch war [1]) und gerade so wie der Chijun zu Hierapolis neben der weiblichen Naturgöttin verehrt wurde [2]); ferner aus der Aneignung der Cultusweisen des Moloch, wohin Movers namentlich die Weihung der Erstgeburt und die Beschneidung rechnet, Gebräuche, von welchen er meint, daß sie zum Theile sich aus dem ursprünglichen Sitze des

---

[1]) Movers citirt hiefür Richt. 11, 34 ff.; 2 Sam. 21, 3 ff.; 4 Mos. 25, 4; Micha 6, 7.

[2]) 5 Mos. 16, 21; 4 Kön. 23, 15; 17, 16.

hebräischen Stammes in Chaldäa sich herschreiben mögen, und von Moses in veredelter Weise adoptirt worden seien, um den Rückfall in's Heidenthum zu verhüten und zugleich den Übergang zu einer reineren Gottesverehrung zu vermitteln. Besonders wichtig dünkt ihm in dieser Hinsicht das Feuer im Culte und in der symbolischen Sprache israelitischer Schriftsteller: das ewige Feuer auf dem Altare [1]), die Unterscheidung zwischen heiligem und fremdem Feuer [2]), ersteres als Himmelsfeuer verstanden [3]), die Theophanien Jehova's in der Feuerflamme [4]) oder in der Feuersäule des israelitischen Heerlagers [5]), die Symbolik Jehova's als fressendes Feuer [6]) und der bedeutungsvolle, aber schon nach dem Pentateuch veraltete Sprachgebrauch, daß אִשֶּׁה Feuer und Opfer zugleich bedeutet. Freilich seien dieß — fügt Movers bei — zum Theile nur symbolische Formen, und er verwahrt sich gegen die Unterstellung, daß der Gott der Israeliten als ein Moloch oder Feuergott gedacht werde; aber er meint diese symbolischen Formen aus dem geschichtlichen Zusammenhange der Hebräer mit den Chaldäern und den phönizischen Hyksos in Ägypten erklären zu müssen. Zu diesen, von daher entlehnten symbolischen Formen rechnet er aber noch weit Mehreres, die Loskaufung der Erstgeburt des Esels und des Menschen, die Opferung der rothen Kuh, den dem Azazel (Mars-Typhon) zugesendeten Sündenbock, die Hinterlegung der Heiligthümer in einer goldenen Lade u. s. w. [7]) Von dem alten Moloch, dem die götzendienerischen Söhne Israels in Ägypten und in der nächsten Zeit darnach opferten, unterscheidet Movers den späteren Molochsdienst, in welchem der alte El-Saturn in einen solarischen Bel umgewandelt erscheint; man opferte dem Moloch als einer Modification des tyrischen Sonnen-

---

[1]) 3 Mos. 6, 6.

[2]) 4 Mos. 3, 4; 36, 61.

[3]) 4 Kön. 1, 10 ff.; 3 Mos. 9, 21; 3 Kön. 18, 38; Hiob 1, 16; 1 Mos. 19, 24.

[4]) 1 Mos. 15, 17.

[5]) 2 Mos. 13, 21; 14, 24; 4 Mos. 14, 14.

[6]) 5 Mos. 4, 24; 9, 3 vgl. mit Jes. 33, 14; Ezech. 1, 27; 2 Sam. 22, 9; Psalm 18, 9.

[7]) Vgl. über diese Deductionen die Gegenbemerkungen Danko's in der Tüb. Quartalschr. 1857, S. 428 f.

gottes auf Baalsaltären [1]), wogegen früher El, dann Jehova das fressende Feuer im Culte der abgöttischen Israeliten gewesen war. Dieser neue Moloch ist assyrischen Ursprungs, woran auch die Tophet's im Thale Hinnom (Toften = Brandstätte, die Pyretheen der assyrisch-persischen Religion) mahnen. Der Cult des tyrischen Sonnengottes, als dessen Modification der spätere Moloch erscheint, wurde durch Jesabel nach Israel, durch Athalia nach Juda gebracht; es ist Melkarth, der tyrische Herkules, der unter dem dreifachen Gesichtspuncte einer zeugenden, erhaltenden und zerstörenden Kraft verehrt wurde, und in dieser Dreitheiligkeit mit der dreifachen Wirkung der Jahressonne zusammenfällt. Als Adonis ist er die Frühlingssonne, Mars oder Baal-Chamman, der ihn tödtet, die Glutsonne des Sommers, Saturn oder Baal-Chewan die Sonne im Winter, wo die erschöpfte Natur Kräfte zu neuen Zeugungen sammelt, und dieser Theilung steht wieder die andere als Morgens-, Mittags- und Abendsonne parallel. Daß auch die Babylonier diese Dreitheiligkeit ihres Bel kannten, ergibt sich theils aus den drei Repräsentationen und Benennungen desselben als Bel-itan (Bel Saturn), *Ζεὺς Βῆλος* und Baal-Chom (Apollo Chomäus), theils aus dem Namen des chaldäisch-babylonischen Sonnengottes Mithra, *τριπλασιος*, der wieder in Beziehung zu der dreifachen Theilung des Zodiakus steht, dann aber überhaupt aus der den Chaldäern beliebten Theilung der Monas in die Trias, die auch auf den höchsten Gott des chaldäischen Magismus angewendet wurde, welcher bald El, Bel, Belithan, Mithra oder Zerovanes bei Berosus ist, und auch den Namen *πατὴρ* führt.

Neben Baal wird von Alters her die Göttin Aschera genannt, welche nach Movers' Nachweisungen nicht mit der Astarte verwechselt werden darf; denn letztere ist eine Gottheit von vorwaltend siderischer Tendenz, Aschera von tellurischer. Die Ascheren des Alten Testamentes waren immer von Holz, Säulen oder Baumstämmen; die Ascheren des israelitischen Götzendienstes sind für aufgerichtete Phallen zu halten. Ihrer Idee nach ist die Aschera als Princip des physischen Lebens identisch mit der syrischen Göttin, der phrygischen Göttermutter und der Baaltis. Anspielungen auf den mit den symbolischen Zeichen dieser Göttin verbundenen Lingamcult

---

[1]) Vgl. Jerem. 32, 35.

weist Movers aus Ezech. 16, 17; 4 Kön. 17, 30; 23, 7 nach. Der Cult der Astarte, der Göttin der Zidonier, wurde erst seit Salomo in Jerusalem eingeführt; neben derselben werden aber schon früher die Astaroth im Plural mit den Baalim genannt, im Ganzen sind indeß die biblischen Angaben über die Astarte spärlich und mangelhaft. Als einen durchgreifenden Unterschied zwischen Aschera und Astarte hebt Movers hervor, daß mit dem Culte der letzteren kein Gallenwesen, kein Mylittendienst, kein unzüchtiger Adonis, kein Phallencult, keine Baumverehrung verbunden erscheint, weder bei der israelitischen Astarte, noch bei der sidonischen und karthagischen. Vielmehr erscheint diese Göttin als die Virgo coelestis im Gegensatz zur Mylitta, und die römischen Schriftsteller nennen daher die karthagische Göttin die Juno, welche, gewiß nach keiner willkürlichen Übertragung Virgils, zur Venus in einem ähnlichen Verhältniß gedacht wurde, wie in der griechischen Mythe.

§. 892.

Das Hauptverdienst des Movers'schen Werkes besteht darin, zum ersten Male eine Gesammtdarstellung der Religionsentwickelung im Gebiete des Semitismus versucht, und die Bedeutung des heidnischen Semitismus für die allgemeine Religionsentwickelung der vorchristlichen Heidenwelt aufgewiesen zu haben. Indem er den universalgeschichtlichen Einfluß des Semitismus in der vorchristlichen Religionsentwickelung aufwies, trat er einem dazumal noch sehr verbreiteten und tiefgewurzelten Vorurtheile entgegen, welches dem Ägypterthum eine primäre Rolle in der Culturentwickelung zuwies, und nahezu die Anfänge aller Bildung und Wissenschaft von dorther ableitete. Movers macht auf die der ägyptischen Religion mit der semitischen gemeinsamen Vorstellungen und Anschauungen aufmerksam, und zeigt, daß dasjenige, was den hamitischen Ägyptern mit den Semiten und indogermanischen Völkern gemeinsam ist, nur durch Vermittelung der Semiten zu ihnen gekommen sein könne. Die Grundlage der ägyptischen Religion ist der Thierdienst; dieser gehört ihnen eigenst an, höher haben sie, dem africanischen Negerstamme angehörend, es aus sich nicht gebracht. Die siderischen Elemente ihres Cultus sind erst von Phönizien her zu ihnen eingedrungen. Dahin gehören der planetarische Dienst der sieben Ka-

biren mit dem achten Smun oder Esmun, der Mylitten- und Molochdienst, ferner jene Gottheiten, welche wie Chon, Makar, Amun, Typhon, Taut, Anebo (Anubis), und selbst Osiris, in Ägypten sogar noch ihren semitischen Namen beibehielten. Daß umgekehrt auch das ägyptische Religionswesen auf das phönizisch-syrische rückwirkte, leidet keinen Zweifel; jedoch fällt diese Rückwirkung in eine weit spätere Zeit. Zu den Spuren und Kennzeichen dieses späteren rückwirkenden Einflusses gehören die vom König Hiram nach ägyptischem Muster ausgeführten Tempelbauten, die Verrichtung des heiligen Dienstes in ägyptischem Priesteranzuge d. i. in Byssus mit aufrecht stehender Tiare, die aus Gründen kaufmännischer Klugheit von den in Ägypten handeltreibenden Phöniziern wenigstens zeitweilig angenommene Sitte der Beschneidung u. s. w.; da Phönizien später durch Waffengewalt den Ägyptiern dienstbar wurde, verwischten sich die Unterschiede zwischen phönizischer und ägyptischer Cultur noch mehr, und nahm der Adonisdienst den Charakter des Osirisdienstes an, die Baaltis wurde zur Isis, der phönizische Taaut wird auf Münzen mit dem Ibis dargestellt u. s. w. Demzufolge kann es auch nicht auffallen, daß ein Theil der Fragmente Sanchuniatons augenscheinlich auf ein hermetisches Buch als seine Quelle hinweist, und dem Philo Herennius Ägypter und Phönizier in Bezug auf Religion einander als ziemlich gleich gelten.

§. 893.

Laut 4 Kön. 17, 30 stellten die von Asarhaddon nach Israel verpflanzten assyrischen Völkerschaften Idole ihrer heimathlichen Götter in den Städten Samaria's auf, den Nergal, Asima, Nibehaz, Tartak, die nach der Angabe der Rabbinen durch die Thiergestalten des Hahnes, Bockes, Hundes, Esels dargestellt waren. Dieß ist nach Movers assyrisch-persische Symbolik, welche es liebte, die Götter in Thiergestalten zu veranschaulichen; der höchste und vornehmste dieser Götter war der in Adlergestalt dargestellte Nisroch [1]), entsprechend dem ägyptischen Sonnengotte Phre mit dem Adler- oder Falkenkopfe. Wie verhält sich nun diese persisch-assyrische Thiersymbolik zum ägyptischen Thierdienste, und was ist ursprünglicher, dieser

[1]) Vgl. Jesai. 37, 38.

Dienst, oder jene Symbolik? Von der Überzeugung ausgehend, daß das Heidenthum durch eine fortschreitende Verdunkelung und Entartung eines ursprünglich reineren und helleren religiösen Bewußtseins entstanden, werden wir der Thiersymbolik sachlich die Priorität vor der Thiervergötterung einzuräumen haben, welche letztere im reinen und unvermischten Hamitismus durchbrach, der überhaupt die tiefere Stufe der Entartung und Verdunkelung innerhalb des Heidenthums selber darstellt. Hamitisch war nun wol auch die Grundlage der assyrischen Civilisation; diese Civilisation war aber durch die Mischung des Hamitismus mit semitischen und arischen Elementen veredelt und dadurch vor dem Versinken in die grobe Idololatrie einer eigentlichen Thieranbetung bewahrt.

Die Grundlage der assyrischen Civilisation war hamitisch, und das alte Babylon der eigentliche Ursitz und Ausgangspunct des chamitischen Heidenthums. An den Ufern des Euphrat hatte in noch vorhistorischer Zeit ein großes Kuschitisch-Cephenisches Reich bestanden [1]); von diesen Kuschiten war die alte Bels-Stadt gegründet worden, und von hier waren sie ausgezogen nach Ninive. Diesen Kuschiten gehörte der Priesterstamm der babylonischen Magier an, und zwischen ihnen und dem ägyptischen Priesterthum scheint frühzeitiger Verkehr, Austausch kosmogonischer Ideen und astronomischer Kenntnisse bestanden zu haben. Der spezifische Charakter des Hamitismus nach seiner religiösen Seite besteht in einem materialistischen Naturalismus; der monotheistische Cult des El gieng bei den Babyloniern im Dienste des Baal und der Mylitta unter. Der babylonische Bel war ursprünglich nicht Sonnengott [2]), er scheint vielmehr ein Gott des Himmels, des Lichtes und des Feuers gewesen zu sein, während Mylitta, gleich der persischen Anaitis, als vergöttertes Element das Wasser vertrat.

Als herrschender Priesterstamm und Träger alles mit der Religion verknüpften Wissens erscheinen in Babylon die Chaldäer, über deren Herkunft sich nach Döllinger [3]) nichts Gewisses ermitteln läßt. Zu Strabo's Zeiten bewohnten sie einen Theil der Stadt

---

[1]) Vgl. Döllinger Heidenthum und Judenthum als Vorhalle des Christenthums (Regensburg, 1857) S. 391.

[2]) Döllinger a. a. O., S. 393.

[3]) A. a. O., S. 391.

Babylon für sich allein, abgesondert vom Verkehre mit anderen Menschen und unter sich in Familien oder Geschlechter getheilt, außerdem wohnten sie in Orche und Borsippos, und zerfielen in besondere Classen oder Secten. Jedenfalls hatte sich in ihnen das in Babylonien wie in Medien von Alters her bestehende Kuschitisch-Cephenische Priesterthum fortgepflanzt, oder war auf sie übergegangen. Der Cultus der Chaldäer war überwiegend astrolatrisch [1]). Der Belustempel diente ihnen als Sternwarte; Astronomie und Astrologie hatten sie zu einer mit der Religion im engsten Zusammenhange stehenden Wissenschaft ausgebildet, und beide beruhten bei ihnen auf der Annahme einer zwischen der Erde und den Lichtern des Firmamentes bestehenden Wechselwirkung und Sympathie. Was konnte auch in jenen Gegenden, wo bei reinerem Himmel und durchsichtigerer Atmosphäre die Himmelskörper dem Menschen näher zu sein scheinen, und ihr Glanz blendend und bezaubernd die in ihre Anschauung sich Versenkenden ergriff, dem bereits in heidnische Naturvergötterung versunkenen Menschen näher liegen, als in den Gestirnen himmlische, mit Bewußtsein und eigenem Willen ihre Bahn wandelnde Mächte zu sehen und anzubeten? Man kam bald auch dazu, die Gestirne um Rath zu fragen, in ihren Bewegungen die Geschicke Einzelner und ganzer Völker zu lesen, an sie als Schicksalsmächte und lebendige Wesen, Bitten und Opfer zu richten. Es entstand mithin die Begierde, sich diese Mächte oder wenigstens die Ausflüsse ihrer Kraft näher zu bringen, sie zu sich herabzuziehen und in unmittelbarer Nähe festzuhalten; man trug die den Gestirnen entströmte oder künstlich entlockte und in Amuleten oder Teraphim concentrirte Kraft als Schutzmittel mit sich herum; allen Künsten der Astrologie und Magie war ein weiter Spielraum eröffnet. Den Wandelsternen besonders, die sie frühe schon von den in Sternbilder geordneten Standsternen unterschieden hatten, schrieben die Chaldäer Kräfte zu, welche von ihnen ausgehend alle Kreise der irdischen Schöpfung beherrschen und auf das Leben der Erde und der ihr angehörigen Wesen bestimmenden Einfluß üben sollten. Als „Dollmetscher“ bezeichneten sie die Planeten, weil sie durch ihren eigenthümlichen Lauf das Zukünftige anzeigten und den in ihre Geheimnisse eingeweihten Menschen durch ihre Farbe, ihren Auf-

---

[1]) Döllinger a. a. O., S. 393.

und Niedergang den Willen des Geschickes verkündeten. Jedes Gebiet des Lebens unter dem Monde wurde einer der Sternmächte untergeordnet gedacht; in den Metallen, Steinen, Pflanzen, Thieren, Menschen offenbarte sich die Kraft des Gestirnes, von der ihr ganzes Wesen durchdrungen war. Den Vorrang unter den Sternmächten hatten die fünf Planeten oder ihre Genien, Jupiter und Venus als wohlthuende, Mars und Saturn als feindliche Gottheiten, alle natürlich unter anderen Namen. Dreißig andere, den Planeten untergeordnete Gestirne nannten sie die „berathenden Götter", und zu ihnen kamen noch zwölf „Heroen der Götter", deren jedem sie einen Monat des Jahres und eines der Zeichen des Thierkreises zutheilten. Ob — fügt Döllinger bei — die in der Bibel erwähnten assyrisch-babylonischen Gottheiten Nisroch, Anamelech, Adramelech zu diesen Sterngöttern gehörten, ist nicht bekannt.

§. 894.

Fr. Kaulen, ein durch ausgedehnte sprachliche Kenntnisse und Forschungen bekannter Gelehrter machte den Versuch, durch Combination und Vergleichung der aus den Ausgrabungen am Euphrat und Tigris sich ergebenden Resultate mit den Angaben der mosaischen Genesis bestimmtere Aufschlüsse über die älteste Geschichte Babylons und damit der menschlichen Cultur im Allgemeinen zu gewinnen [1]). Er verzichtet vor der Hand auf eine Entscheidung über den Ursprung der Chaldäer; nur so viel ist ihm gewiß, daß sie laut 1 Mos. 11, 28. 31 schon frühzeitig im südlichen Babylonien seßhaft geworden, und durch ihre Einwanderung und Ansiedelung der im Lande Sinear schon vorhandenen Cultur eine andere Richtung und zugleich ein mächtiger Aufschwung gegeben worden sei. Nachdem sie sich zu Herren des Landes gemacht hatten, wählten sie das alte Babel zum Centralpuncte ihrer gesammten geistigen und materiellen Macht; und so wurde Babylon, oder wie es vordem auch hieß, Borsippe der Hauptsitz des chaldäischen Sterndienstes und aller damit

[1]) Das Land Sinear und die babylonischen Alterthümer. (Abgedr. in der Zeitschr. „Katholik", Jahrg. 1865, Bd. I, S. 63—102; 159—175.) — Die Ausgrabungen zu Ninive und ihre Bedeutung für die Exegese (Katholik 1863, Bd. II, S. 55—81.)

in Verbindung stehenden geheimen Wissenschaften. Borsippa, oder wie es in den Keilschriften genannt wird, Barsipa, ist die Specialbezeichnung für die am westlichen Ufer des Euphrat gelegene Altstadt von Babylon, in deren Benennung Kaulen die biblische Kunde von der durch die Sprachverwirrung bewirkte Völkertheilung bestätiget findet[1]). Übrigens wird die Benennung Borsippa speziell auf das in der Altstadt gelegene Heiligthum, auf den Belstempel bezogen, und so wäre durch die Benennung desselben angezeigt, daß er von den Chaldäern über den Resten und Ansätzen jenes urzeitlichen riesenhaften Unternehmens, von welchem die Schrift 1 Mos. 11, 1 ff. erzählt, erbaut worden sei. Die Trümmermasse des alten Belustempels ist noch heute sichtbar; und die Resultate der von der englischen und französischen Regierung zur Untersuchung der Ruinen von Babel ausgeschickten wissenschaftlichen Expeditionen haben die locale Identität des alten Belustempels mit dem uralten sogenannten babylonischen Thurm außer Zweifel gestellt. Der heute noch sichtbare gigantische Trümmerhaufe, zwei Meilen westwärts vom Euphrat, der in seiner Umgegend Birs Nimrud (Nimrodsthurm) heißt, zeigt an, daß die Tradition von jener Identität auch im Volksbewußtsein sich erhalten habe. Der Engländer Rich war der Erste, welcher in den unförmlichen Schuttmassen die Spuren einer terassenförmigen Abstufung entdeckte; Layard versuchte auf dem Wege der Conjectur aus den Schuttmassen der Vorstufe, und aus dem pyramidalen Mauerberge selber die treppenförmige Pyramide herzustellen. Einige Jahre später gelang es Rawlinson, über die Construction und Beschaffenheit des Birs Nimrud vollständigen

---

[1]) Borsippa ist nach Kaulen zusammengesetzt aus בר und שָׂפָה. Letzteres Wort wird 1 Mos. 11, 1 ff. als gleichbedeutend mit „Sprache" genommen; Die Wurzel בר drückt in allen semitischen Sprachen den Begriff des Trennens und Theilens aus. Noch wahrscheinlicher aber dünkt es ihm, daß בר und בל im babylonischen Dialekt für denselben Wurzelbegriff üblich waren, so daß wir in Bor-sippa denselben Wortstamm vor uns hätten, wie in Balbel oder Babel. Hier bleibt indeß noch die Frage übrig, wie die von Kaulen gegebene oder vermuthete Etymologie des Wortes Babel mit der von den Keilschriftenentzifferern gegebenen Erklärung des Wortes Babylon zu vermitteln sei, welches so viel als „Thor des Gottes der Fluth" bedeuten soll. Vgl. Justi, üb. die babylonischen Alterthümer, im „Ausland" 1866, Nr. 41.

Aufschluß zu geben, und ihn als Ruine des von Herodot beschriebenen Belustempels nachzuweisen [1]). Der mit Keilschrift bedeckte Thoncylinder, den er, mit babylonischer Bauweise vertraut, an der entsprechenden Stelle suchte und fand, gab an, daß das Gebäude von Nebukadnezar zu Ehren der höchsten babylonischen Gottheit auf Grund eines schon vorhandenen älteren Baues aufgeführt worden sei. Nach Kaulen's Ansicht muß der höchst unbestimmt angegebene ältere Gründer „ein früherer Gründer" in eine unvordenkliche Zeit zurückgesetzt werden; welchen Grund hätten wir zu zweifeln, daß damit, wenn auch dunkel und unbestimmt, auf den biblischen Nimrod zurückgewiesen sei?

Neben Babel — fährt Kaulen fort — nennt uns die Bibel noch drei andere Städte als älteste Ansiedelungen im Lande Sinear: Erech, Akkad, Chalne (1 Mos. 10, 10), deren Reste gleichfalls in den ausgedehnten Trümmermassen bei Kornah, Bagdad und an der Stelle des späteren Ktesiphon erkannt worden sind. Erech ist das heutige Warka, die durch Loftus [2]) bloßgelegte Todtenstadt des alten Babyloniens, der riesigste Leichenacker, den es auf unserem Erdball gibt — ein Ort, dessen Heilighaltung im alten Babylonien sich nur dadurch erklären zu lassen scheint, daß seine Entstehung in die Urgeschichte des gesammten Landes und Volkes verflochten ist, woraus andererseits wieder seine Identität mit dem biblischen Erech sich zu bestätigen scheint. Auf das hohe unvordenkliche Alter der ältesten Bauten von Warka weisen auch archäologische Gründe hin; die Bausteine sind mit der ältesten Form der Keilschrift, zum Theile aber mit noch älteren Monogrammen bedeckt, aus welchen erst die Keilschrift sich herausgebildet hat. Rawlinson fand in diesen Inschriften den Namen eines Königs Urukh, welcher a. 2230 a. Chr. gelebt haben soll. Beachtenswerth ist der Umstand, daß diese älteste Schriftform den Bausteinen eingestempelt ist; Anfertigung und Gebrauch des Stempels setzt einen Complex von Fertigkeiten voraus,

---

[1]) Von einem Bruder des berühmten Keilschriftenentzifferers, dem Rev. G. Rawlinson erschien: Historical evidences of the thruth of de Scripture Records stated anew, with special reference to the doubts and discoveries of modern times. London, 1862 (2 edit.).

[2]) Vgl. Loftus Travels and researches in Chaldaea and Susiana. London, 1857.

die nicht minder, als der Gebrauch der Schrift durch sich selber, darauf hindeuten, daß die Epoche, welche an den Namen Nimrod geknüpft ist, schon im Besitze einer ausgebreiteten Cultur war, und die von der Genesis geschilderten Zeiten und Zustände in einem ganz anderen Lichte betrachtet werden müssen, als man sie gewöhnlich anzusehen pflegt.

§. 895.

A. Fr. Gfrörer [1]) findet die Angaben der Bibel über den nimrod'schen Gewaltstaat zu Babel als ersten Versuch eines Gewaltstaates im Einklange mit Allem, was sich auf dem Wege der geschichtlichen Forschung in den dunklen Gebieten jener entlegenen Urzeit ermitteln läßt. Deutliche Spuren zeugen an, daß zwischen a. 3000 und 2000 v. Chr. eine gleichzeitige Bewegung unter Ariern, Kuschiten und Semiten begann. Von dem Gebiete aus, welches noch in Alexanders Tagen nach ihnen den Namen trug, drangen die Arier gegen Südwesten, also in der Richtung auf den Tigris vor; denn die Landschaften Medien und Persien erscheinen, sobald Licht in der Geschichte dieser Gegenden dämmert, von Völkern arischen Stammes besetzt. Nicht minder wissen wir, fährt Gfrörer weiter, daß ungefähr um dieselbe Zeit Kuschitenschwärme vom Indus aus gegen den persischen Meerbusen sich wälzten. Endlich breiteten sich die Semiten von den Gebirgen Armeniens her gegen Süden nach dem Tiefland zwischen den beiden Strömen aus. Die Richtung, welche sie alle drei nahmen, hatte, vermuthlich ohne daß sie es wußten oder ahnten, einen gemeinschaftlichen Endpunct, auf dem sie zusammenstoßen mußten. Dieser Punct war die große babylonische Fläche. Die Natur der Verhältnisse selbst zeigt also für die Wahrheit der mosaischen Überlieferung, daß auf dem Boden, wo die Stadt Babel emporstieg, der älteste Gewaltstaat entstanden ist, der erste Eroberer sein Wesen getrieben hat. Nach der mosaischen Völkertafel hat ein Hamite d. i. ein Äthiopier oder ein Sohn des schwarzen Geschlechtes das älteste Reich in Babylonien gegründet. Dieses Zeugniß steht nicht allein da. Uralte griechische Sagen berichten, daß der Äthiope Kepheus und sein Volk sich einst in Baby-

[1]) Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes. Schaffhausen, 1855; 2 Bde.

lonien niederließen, jedoch später weiter gegen Norden zogen. Die mosaische Urkunde stimmt mit letzterer Angabe überein: Nimrod's babylonisches Reich hatte keine Dauer. „Nimrod zog aus nach Assur und erbaute Ninive, Rehobot, Ir und Kalah, sowie Resen zwischen Ninive und Kalah" [1]). Mit diesem Ausziehen aus Babylon ist höchst wahrscheinlich ein Aufgeben des dortigen Reiches angedeutet, denn nirgends wird die Rückkehr Nimrod's nach Babel erwähnt. Von den Städten, welche die Hamiten, von Babylon nordwärts ziehend, nach biblischer Angabe gründeten, ist Ninive weltbekannt, die anderen drei finden sich in keiner älteren Quelle erwähnt. Dieses Schweigen anderer Zeugen darf uns die Richtigkeit des mosaischen Berichtes nicht verdächtigen. Die neuesten Ausgrabungen, welche Franzosen und Engländer auf dem Boden veranstalteten, wo einst Ninive stand, haben den mosaischen Bericht über Ninive's Gründung gerechtfertiget. Zur Zeit seiner höchsten Blüthe war Ninive eine Stadt, welche jede ältere oder spätere an Größe übertraf. Laut dem Berichte des Ktesias bildete sie ein längliches Viereck von solcher Ausdehnung, daß die zwei Langseiten je 150 Stadien, die zwei breiten Seiten je 90 Stadien, der ganze Umfang 480 Stadien d. i. 24 Stunden maß. Übereinstimmend hiemit behauptet das hebräische Buch Jona, daß drei Tagreisen nöthig seien, um die Stadt Ninive zu umkreisen. Zur Zeit, da an allen ungewöhnlichen Nachrichten aus dem Alterthum gemäkelt wurde, hat man auch die von Ktesias bezeugte Größe Ninive's in Zweifel gezogen, aber die schon erwähnten neueren Untersuchungen ergeben, erstlich das Ninive allerdings zur Zeit seiner höchsten Blüthe einen so großen Raum einnahm, zweitens daß die einzelnen Theile der Stadt ein verschiedenes Alter haben, drittens daß allmälich Orte, die anfangs für sich bestanden, in die Ringmauer der Stadt eingeschlossen wurden und mit ihr zusammenwuchsen. Die geographische Genauigkeit des biblischen Berichtes erweckt ein günstiges Vorurtheil dafür, daß auch der historische Theil desselben richtig sei, und man wird wohlthun, zuzugeben, daß bei der Gründung des assyrischen Staates Hamiten mitwirkten. Natürlich waren sie nicht die eigentlichen oder alleinigen Gründer desselben; es ist von selbst klar, daß der Stamm Assur, welchen die Noachidentafel als

[1]) 1 Mos. 10, 11. 12.

Sohn Sem's aufführt, bei Errichtung eines Reiches betheiliget sein mußte, das auf seinem eigenen Grund und Boden entstand. Die Entstehungszeit dieses Reiches anbelangend sprechen viele Gründe dafür, sie nicht unter das Jahr 2200 v. Chr. herabzusetzen, wahrscheinlich darf man sie aber noch um einige Jahrhunderte weiter hinauf setzen (etwa 2500 v. Chr.). Die Völkertafel macht Nimrod zum Urenkel Noah's, und reiht Abraham, den Stammvater der Juden, sieben Geschlechtsfolgen später. Diodor behauptet, dem Arzte Ktesias folgend, daß das assyrische Reich, welches nach ihm 717 v. Chr. gestürzt worden sein soll, 1360 Jahre bestanden habe. Diodor's assyrisches Reich ist aber ohne Frage jünger als Nimrod, mithin Nimrod's Zeit in die oben bezeichnete Epoche hinaufzurücken. Sein Vordringen nach Chaldäa möchte wol auch den Erklärungsgrund für die Auswanderung des semitischen Stammes, welchem Abraham angehörte, nach dem Südwesten darbieten; die Semiten suchten allem Anscheine nach dem Zwange, den die fremden Eroberer in ihrer alten Heimath ausübten, zu entrinnen, und verließen deßhalb Arphaksad.

Der Keim, den die Hamiten am oberen Tigris gepflanzt — fährt Gfrörer weiter — ward zum mächtigen Baume, der Staat, den sie gegründet, schwoll zum ältesten Weltreich an. Aber Namen und einzelne Thaten oder Schicksale der Herrscher, durch welche dieß vollbracht worden, können bis jetzt noch nicht angegeben werden. Die Herrscher Ninus und seine Gemahlin Semiramis sind erweislich Namen von Landesgöttern, auf deren Macht die Sage alle großen Ereignisse zurückführte. Nichts desto weniger stehen folgende wichtige Thatsachen fest: ein am oberen Tigris errichtetes Weltreich, dessen Hauptstadt Ninive war, hat zwischen 2200 und 1200 v. Chr. den größten Theil Asiens, namentlich Mesopotamien, Syrien, Phönizien, Chaldäa, Arrapachitis, das Land zwischen dem kaspischen und schwarzen Meere, dann im Osten die Länder der Arier, Medien, Persien, Baktrien bis zum Hindukusch, endlich im Westen Kleinasien bis zum Bosporus beherrscht. Den Beweis hiefür erbringt und combinirt Gfrörer aus verschiedenen älteren Angaben und neueren Entdeckungen in den Schutthügeln von Ninive, dessen einstige riesenhafte Ausdehnung schon für sich allein vermuthen lasse, daß es die Capitale eines riesig großen Reiches gewesen sei. Die durch die Ausgrabungen der Franzosen zu Tage geförderten Bildwerke ent-

halten unter Anderem zahlreiche Darstellungen von Kriegszügen und Eroberungen im arischen Osten. Die Ausdehnung des Reiches bis nach Phönizien und bis zur Gränze Ägyptens ist durch Manetho bezeugt. Nicht minder sicher ist die Herrschaft der Assyrier über Kleinasien bis zum Bosporus; durch das ganze vordere Asien zieht sich ein Netz alter Heerstraßen, die noch vorhandenen Trümmer ihrer Ausschmückungen tragen das unverkennbare Gepräge des assyrischen Kunststiles an sich. Dieß gilt im Besonderen von den Denkmälern bei Beirut und bei Sardes in Kleinasien. Der Perserkönig Cyrus und seine Nachfolger beanspruchen als Erben der assyrischen Weltmacht die Herrschaft über Vorderasien und Griechenland; dieser Anspruch muß auf Traditionen und Urkunden über die einstmalige Ausdehnung des assyrischen Weltreiches gestützt gewesen sein. Ihren Höhenpunct scheint assyrische Macht um 1700 v. Chr. erreicht zu haben. Von da an beginnt sie unverkennbar zu sinken. Die erste Erschütterung erlitt sie in Folge der Vertreibung der Hyksos aus Ägypten. Die Araber entschädigten sich für die Verluste im Nillande an den auf Arabiens Nordostgränze liegenden Tiefebenen des Euphrat und Tigris; Babylonien, das die Assyrer von 2000 bis 1540 beherrscht hatten, fiel in die Gewalt der Hyksos, welche ihre Eroberung gegen dritthalbhundert Jahre lang zu behaupten wußten. Weitere Schläge wurden den Assyrern durch die ägyptischen Könige der 18 und 19 Dynastie beigebracht, welche seit Vertreibung der Hyksos gewaltig nach Außen um sich griffen und die Stellung der asiatischen Staaten veränderten.

Ägypten, welches unter Sethos und Sesostris, Königen aus der neunzehnten seiner 30 von Manetho verzeichneten Dynastien [1]) sich zum Range der ersten Weltmacht erhob, ist der älteste Staat im Osten, dessen Anfänge nach Manetho's Angaben in das Jahr 3895 v. Chr. zu setzen sind. Die ägyptische Macht und Cultur ruhte auf hamitischer Grundlage, seine älteste Religion steht in

---

[1]) Uhlemann (Hdbch. d. ägypt. Alterthumskunde III, S. 125 ff.) setzt den Sesostris früher an, als Gfrörer, und reiht ihn der zwölften Dynastie ein, weil die Bibel von ihm nichts wisse. Dieses Schweigen der Bibel über den Eroberungszug des Sesostris erregte auch anderweitige Bedenken, welchen Rosellini zu begegnen suchte. Vgl. hierüber Wiseman, Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung (Regensburg, 1866; 3 Aufl.) S. 412 f.

merkwürdiger Übereinstimmung mit der assyrisch-babylonischen; es treten uns da — bemerkt Gfrörer — wie bei den Assyrern Ideen einer uranfänglichen Begattung weltschaffender Kräfte entgegen, ein phallisches Getriebe, das ganz und gar an die Mylitta und den Moloch der oberasiatischen Hamiten erinnert, und demnach auch unmittelbar oder mittelbar von denselben abzuleiten ist. Die geschichtliche Forschung bestätiget diesen Ursprung der religiösen Traditionen der alten Ägypter durch die Fingerzeige, die sie uns über die Einwanderung des alten Ägyptervolkes in das Nilland gibt. Da Unterägypten uranfänglich ganz von Sümpfen bedeckt war, so wurde es erst allmälich von Oberägypten aus colonisirt; Oberägypten aber empfieng seine ersten Bewohner aus Nubien, dieses aus Arabien, von wo auch die den Ägyptern in Hautfarbe und Gebräuchen gleichartigen Äthiopier kamen, mit dem Unterschiede jedoch, daß sie zufolge eines längeren Aufenthaltes in Arabien ihre Sprache mit der semitischen vertauschten, während die vor ihnen in Africa eingewanderten Ägypter ihre ursprüngliche Sprache beibehielten, und in dieser auch die religiösen Anschauungen und Überlieferungen des Hamitismus bewahrten, die sie aus Südasien an den Nil getragen hatten.

§. 896.

Gfrörer suchte die Ursitze der Chamiten, oder der schwarzen Menschen, wie er sie im Unterschiede von den Semiten und Japhetiden als Repräsentanten der braunen und weißen Menschenrace nennt, in Südindien, dessen Gluthsonne ihrem Stamme die Schwärze als bleibendes Gattungsmerkmal aufgebrannt habe. Er glaubt die Spuren ihrer Wanderungen vom Indus nach dem Westen an der Hand alter Schriftsteller verfolgen zu können. Der Geograph Ptolomäus führt die Namen von Völkerschaften, welchen er in den zwischen dem Indus und dem persischen Meerbusen gelegenen Provinzen Sitze zuweist, auch als Namen africanischer Schriftsteller auf; die Landschaft Susiana heißt bei Herodot und Strabo das Land der Kissier, bei Plutarch auch Kussäer genannt, und unverkennbar mit den Kuschiten identisch. Kepheus, der König der Äthiopen soll einst in Babylon geherrscht haben und von da ostwärts gezogen sein. Die Verbreitung der Kuschiten über Arabien ist besonders leicht nachzuweisen. So hätten wir also die Spuren einer vom

Indus westwärts sich fortwälzenden Bewegung dieses Stammes, die auch durch die Namen der in der mosaischen Völkertafel aufgezählten vier Söhne Chams und ihrer Descendenten angezeigt ist. Gfrörer folgt in der näheren Erklärung dieser biblischen Angaben, und der Völkertafel im Allgemeinen, der einschlägigen Schrift Knobel's [1]), die ihm neben Movers' Geschichte der Phönizier und Lassen's indischer Alterthumskunde die belangreichsten Data für seine eigenen Anschauungen lieferte. Über die Genealogie des Semitenstammes faßt er sich verhältnißmäßig kurz, gränzt jedoch den Verbreitungsbezirk derselben sorgfältig ab, und macht die mannigfaltigen Berührungen und Vermischungen mit den Chamiten und Japhetiden namhaft. Diese hatten vornehmlich in Arabien, am persischen Golfe und in der Ebene jenseits des Tigris statt; in Elam entstand aus der Mischung der semitischen Sprache mit der altpersischen das sogenannte Pelwi, in die semitisch-assyrische Sprache drangen schon frühzeitig arische oder japhetische Elemente ein. Bezüglich der Arier läßt die mosaische Völkertafel eine Lücke; Inder und Chinesen sind in derselben ausgelassen, gehören aber gewiß zu den Japhetiden. Bezüglich der Inder ist dieß durch die Verwandtschaft des Sanscrit mit dem Persischen, Griechischen und Lateinischen, Slavischen und Deutschen zur Evidenz festgestellt.

§. 897.

Die neuere Sprachforschung hat zwischen Mundarten, Dialekten, Sprachfamilien und Sprachstämmen unterscheiden gelehrt, von welchen letzteren der indogermanische und semitische die genauest erforschten sind. Wie nun die Mundarten nur locale Modificationen eines bestimmten Dialektes sind, die Dialekte aber auf eine gemeinsame Grundsprache zurückweisen, aus welcher sie sich bei den Genossen einer bestimmten Sprache herausgebildet haben, so werden auch die Hauptsprachen, durch welche eine Sprachfamilie constituirt wird, auf eine ihnen zu Grunde liegende Sprache hinweisen, aus welcher sie sich herausgebildet haben, und welche demzufolge die Sprache eines bestimmten Urvolkes gewesen, das den Trägern der jetzigen stammverwandten Sprachen zeitlich und geschichtlich vorher-

---

[1]) Die Völkertafel der Genesis. Gießen, 1850.

gegangen ist. Es muß also z. B. ein indogermanisches Urvolk gegeben haben, welches allen Anzeichen nach in den Thälern des Himalaya wohnte, und dessen Stämme von ihren Ursitzen entfernend nach Süden, Westen und Norden sich verbreiteten, und allüberall siedelten, wo heute ein indogermanisches Sprachidiom das herrschende ist. Max Müller[1]) reducirt die Sprachen Asiens auf vier Hauptstämme, als welche er den indogermanischen, semitischen, tartarischen oder turanischen und den einsilbigen Sprachstamm namhaft macht. Die europäischen Sprachen lassen sich sämmtlich den für Asien gewonnenen Sprachstämmen einordnen; von den africanischen reduciren sich jene, welche sich nicht auf asiatische Wurzeln zurückleiten lassen, auf drei verschiedene Stämme, jene Oceaniens auf zwei, welche letztere indeß von Bopp und Max Müller gar nicht für besondere Stämme, sondern für Abzweigungen der asiatischen Sprachen gehalten werden. In einem ähnlichen Verhältnisse stehen nach Kaulen's Angabe die amerikanischen Sprachen zu dem dritten asiatischen Sprachstamm. Die Fortschritte der vergleichenden Sprachkunde, bemerkt Kaulen weiter, haben allenthalben zur Entdeckung neuer Verwandschaften geführt, und demzufolge dürfte sich bei weiter fortgesetzter Forschung die Überschau noch mehr vereinfachen, und die Menge und Mannigfaltigkeit der Idiome auf eine noch geringere Zahl von grundhaft verschiedenen Sprachstämmen sich zurückleiten lassen. Bereits hat man aber zwischen den zwei bekanntesten und ausgebildetsten Sprachstämmen, dem indogermanischen und semitischen, eine tiefer liegende Verbindung entdeckt, und somit wäre Hoffnung vorhanden, auf dem Wege der vergleichenden Sprachforschung allmälich bis zur Entdeckung der ursprünglichen Einheit der menschlichen Sprache vorzudringen. Nur müsse man sich, fügt Kaulen weiter bei, hüten, aus dem zufälligen Gleichlaute der verschiedenen Sprachen angehörigen Sprachbezeichnungen derselben Sache auf die Gemeinsamkeit desselben Wortes oder derselben Wurzel zu schließen; die hierin untergelaufenen Täuschungen haben die Bemühungen um Erweisung einer gemeinsamen Ursprache des menschlichen Geschlechtes in unverdienten Mißcredit gebracht, trotzdem aber

---

[1]) Lettre on the classification of the Turanian languages, 1854. — Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache (aus dem Englischen übersetzt von C. Böttger). Erster Band (Leipzig, 1863).

der vergleichenden Sprachforschung reiches Material geliefert, und dadurch den heutigen Stand ihrer Entwickelung möglich gemacht. Die von einzelnen heutigen Sprachforschern apodiktisch behauptete ursprüngliche Mehrheit und Verschiedenheit der Sprachen läßt sich schon aus dem Grunde wissenschaftlich nicht rechtfertigen, weil die vergleichende Sprachwissenschaft noch gar nicht so weit gelangt ist, als es nöthig wäre, um hierin einen entscheidenden Ausspruch thun zu können. Über die Verwandtschaft oder Geschiedenheit der verschiedenen Sprachen angehörigen Wörter hat nämlich vornehmlich die Beobachtung der sogenannten Lautverschiebung Aufschluß zu geben; nun aber hat sich außer den indogermanischen Sprachen bisher kaum nur noch der semitische Sprachstamm solcher Untersuchungen zu erfreuen gehabt. Also wäre es schon aus diesem Grunde höchst voreilig, in der beregten Frage ein abschließendes Urtheil aussprechen zu wollen, und noch dazu ein Urtheil, gegen welches die in den zwei am meisten erforschten Sprachstämmen entdeckte Gemeinsamkeit der Wurzelwörter entschieden zeugt. Freilich kann man auch die auf den indogermanischen und semitischen Sprachstamm bezüglichen Untersuchungen des Wurzelschatzes nicht für erschöpfend, sondern nur für einigermaßen genügend ausgeben; nach Pott läßt sich nur so viel sagen, daß die richtige Aufstellung der Wurzeln in einem großen Theile derselben wenigstens höchst wahrscheinlich sei. In Hinsicht auf das Chaos der amerikanischen, africanischen, hinterindischen Sprachen läßt sich einstweilen nur in Aussicht stellen, daß nach jahrzehntelangen Forschungen das Secirmesser der Etymologen Licht in dasselbe bringen werde, nicht aber von vorne herein eine ursprüngliche Sprachverschiedenheit in demselben als Thatsache hinstellen. Der modernen Sprachforschung wollte es zwar scheinen, als ob die durchgreifenden Verschiedenheiten im grammatischen Bau der verschiedenen Sprachen eine Zurückführung derselben auf eine gemeinsame Ursprache schlechterdings nicht zuließen. Wenn indeß die so auffallende lautliche Verschiedenheit der Wörter und Wurzeln der verschiedenen Sprachen einer Ableitung derselben aus einer gemeinsamen Ursprache kein unübersteigliches Hinderniß setzt, so wird es sich wol mit den Unterschieden der grammatischen Textur auch nicht anders verhalten. Hinsichtlich dieser unterscheidet man gegenwärtig drei Hauptklassen von Sprachen, die isolirenden, agglutinirenden und flectirenden Sprachen, deren strenge

Gränzen jedoch durch unzählige Übergänge, Mischungen und Schattirungen verwischt sind, so daß sich unwillkürlich und wie von selbst der Gedanke einer successiven Umbildung und Neubildung aus einer ersten und primitiven Ursprache nahe legt; auch läßt sich kaum verkennen, daß die kunstvolleren und durchgebildeteren Sprachgebilde späteren Ursprunges sind, welche die einfachere und minder ausgebildete grammatische Textur älterer zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung haben. Daraus folgt indeß nicht, daß die erste und uranfängliche Sprache eine rohe und ungebildete gewesen sein müsse, sondern nur, daß sie einfacher und minder kunstvoll war, als die vielen späteren, und daß in ihr alle Verhältnisse der Denkobjecte zu einander ihren unmittelbaren Ausdruck durch Zusammenstellung der einfachen Wurzeln fanden. Dafür aber besaß die Ursprache eine Eigenthümlichkeit, die in der späteren willkürlicheren und kunstvolleren Bildung der entwickelteren Sprachen mehr oder weniger verwischt wurde und in den verroherten Sprachen verwilderter Völker verkümmerte; dieß ist die symbolische Beziehung des Lautes zu dem durch denselben ausgedrückten Gedanken, welche sich am meisten noch in den semitischen Sprachen, namentlich im Hebräischen erhalten hat, daher wol nicht mit Unrecht das Hebräische als dasjenige Sprachidiom angesehen werden darf, welches unter den uns bekannten Sprachen der Ursprache am nächsten steht.

So weit Kaulen, dessen Ausführungen eine polemische Erwiderung von Seite des Halle'schen Sprachforschers A. F. Pott zu Theil wurde[1]). Pott will nichts wissen von jener „vermeintlichen Wurzelidentität sämmtlicher Sprachen", die für so lange ein Unding bleibe, bis sie von den bibelgläubigen Theologen in allen Sprachen, keine ausgenommen, in aller Form Rechtens d. i. rechtschaffen linguistischer Behandlung als factisch vorhanden nachgewiesen werde. Mit den Bestrebungen Ewald's und M. Müller's, welche die geschichtliche Ureinheit aller Erdensprachen auf dem Wege der gram-

---

[1]) Anti-Kaulen oder mythische Vorstellungen vom Ursprunge der Völker und Sprachen. Lemgo und Detmold, 1863. — Dieser Schrift giengen ein paar andere Abhandlungen Pott's von ähnlichem Inhalte voraus; eine derselben ist gegen M. Müller gerichtet. Auch in seinen „Etymologischen Forschungen" (1861) behauptet Pott den polygenetischen Ursprung der Sprache.

matischen Vergleichung erobern wollten [1]), sei es nicht besser bestellt; der Linguistik und Völkerkunde die mosaische Völkertafel als Ausgangspunct zuzuweisen, sei absolut unthunlich, die freie wissenschaftliche Forschung habe den engen und beengenden Horizont der biblischen Völkerkunde längst überschritten u. s. w. Pott ist Rationalist, und hält die biblische Erzählung des ersten Buches Mosis für Sage und Mythe; demnach verwahrt er sich auf das Entschiedenste gegen das Ansinnen, daß die linguistische Forschung irgendwie der Rücksicht auf die Schrift und deren kirchlicher Auslegung sich unterzuordnen haben sollte. Darin liegt aber auch der Hauptnerv seiner Erwiderung gegen Kaulen, und man kann sich kaum verhehlen, daß Pott seine polemische Erörterung gegen Kaulen nur deßhalb, oder wenigstens hauptsächlich darum auf den Boden der Controverse zwischen Rationalismus und Supranaturalismus hinübergezogen, weil die sprachwissenschaftlichen Gründe gegen die biblische Aussage von der ursprünglichen Spracheinheit des menschlichen Geschlechtes nicht ausreichen zu wollen schienen. Er sträubt sich im Besonderen gegen die Zumuthung, in einer supranaturalen Causalität den letzten und höchsten Erklärungsgrund der im menschlichen Geschlechte bestehenden Sprachverschiedenheit anerkennen zu sollen. Damit ist indeß die Erkenntniß aus nächsten und natürlichen Ursachen nicht aufgehoben; und der supranaturale Erklärungsgrund [2]) greift eben nur ergänzend und vollendend ein, um das-

---

[1]) Die neuere sprachwissenschaftliche Forschung scheidet sich in zwei Hauptrichtungen, deren eine auf die lexicalische, die andere auf die grammatische Vergleichung ihr Hauptaugenmerk richtet. Die erstere Richtung wurde namentlich in Frankreich, England und Rußland angebaut (Klaproth, Balbi, Abel-Remusat, Whiter, Vans Kennedy, Gulianoff, Adelung d. Jüng., Merian), die letztere mit Vorliebe in Deutschland gepflegt, woselbst sie A. W. Schlegel und W. v. Humboldt zu ihren vornehmsten Vertretern hatte. Später Folgende suchten beide Richtungen mit einander zu vermitteln.

[2]) Dieser supranaturale Erklärungsgrund ist zudem nach Analogie jener göttlichen Wirkungen zu fassen, durch welche z. B. das Herz des Pharao verhärtet worden ist. Die Verhärtung war nicht eine That Gottes, sondern ein in der Seele des Pharao sich vollziehender Vorgang, in welchem Gott ein ihm entfremdetes und trotzig wider ihn sich auflehnendes Herz dem so zu sagen natürlichen Strafgeschicke seiner Blindheit und Verblendung überließ. Das Factum der Sprachverwirrung ist — man kann dieß nicht ent-

jenige zu erklären, was sonst der auf zureichende natürliche Gründe sich beschränkenden Forschung immerdar ein ungelöstes Räthsel bleiben möchte. „Die größten Kenner der vergleichenden Sprachkunde erklären, daß die Sprachen eben so in der Genauigkeit ihrer Brüche, in dem Geäder von ähnlichem Aussehen die gemeinsame Abstammung von Einer Sprache bezeugen, als die Kühnheit und Schroffheit in den Umrissen der Brüche auf eine gewaltsame Erschütterung hinweist, die sie einst entzwei gerissen [1]."

§. 898.

Max Müller [2]) bekennt offen und unumwunden, daß er an der biblischen Überlieferung von der ursprünglichen Spracheinheit mit voller Überzeugung festhalte; diese Einheit des Ursprunges ist ihm eine naturgemäße Voraussetzung, auf welche die sprachvergleichende Forschung allwärts zurückweise, und welche den fast nothwendig zu postulirenden Ausgangs- und Stützpunct für die Deduction und Erklärung der auf dem Gebiete dieser Forschung sich vorweisenden Mannigfaltigkeiten und Verschiedenheiten darbiete. Es ist also die Methode der Induction und Deduction, mittelst welcher Müller die Idee einer ursprünglichen Spracheinheit probabel zu machen bemüht ist. Von jeder Sprache ohne Ausnahme, welche bis jetzt in den Schmelztigel der vergleichenden Grammatik geworfen worden ist, hat sich schließlich ergeben, daß sie eine gewisse Zahl prädicativer und demonstrativer Wurzeln als letzte elementare Grundbestandtheile enthält. Ehe diese Wurzeln vermittelst der vergleichenden Philologie in den arischen Sprachen aufgewiesen wurden, waren sie schon in der semitischen Sprachfamilie erkannt worden. In der turanischen Sprachfamilie liegen diese Grundbestandtheile der Sprache gleichsam

---

schieden genug betonen — ein psychologisch-ethischer Vorgang, und muß demnach, so weit es überhaupt rationell durchdringbar ist, durch psychologisch-ethische Gründe dem rationellen Verständnisse vermittelt werden.

[1]) Weiß, Universalgeschichte Bd. I, S. 134. Vgl. die hieher gehörigen Ausführungen bei Wieseman, Zusammenhang u. s. w., erster und zweiter Vortrag; Hettinger Apologie des Christenthums Bd. II, 1 Abtheil., S. 261—270.

[2]) Vorles. üb. d. Sprachwiss. Vgl. Oben S. 464, Anm. 1.

auf der Oberfläche da — im Chinesischen so offen, daß es nicht einmal irgend einer Analyse bedarf, um sie vollständig bloßzulegen. Demzufolge repräsentirt das Chinesische einen primitivsten Zustand der Sprache; denn alle geschichtliche Sprachbildung geht letztlich im Zusammensetzen, Umbiegen und Verschmelzen der ursprünglich vorhandenen Sprachwurzeln auf. Die Urelemente der Sprachbildung sind, wie gesagt, die prädicativen und demonstrativen Wurzeln. Diese behaupten auf der ersten und ältesten Stufe der Sprachbildung ihre volle Selbstständigkeit; auf einer zweiten nächsthöheren Stufe der Sprachbildung, die durch das Zusammensetzen von Sprachwurzeln sich einleitet, verliert eine aus den in eine bestimmte Zusammensetzung eingehenden Wurzeln ihre Selbstständigkeit, während eine andere mit ihr in dieselbe Zusammensetzung eingehende sich behauptet; auf einer höchsten dritten Stufe der Sprachbildung gehen beide ursprüngliche Wurzeln in einer neuen Zusammensetzung unter. Die erste Stufe schließt die lautliche Corruption ganz und gar aus; die zweite Stufe schließt die lautliche Corruption in der Hauptwurzel aus, läßt sie aber in den secundären oder determinativen Elementen, den Endungen zu; die dritte Stufe gestattet die phonetische Corruption sowol in der Hauptwurzel, als in den Endungen. Die erste dieser drei Stufen wird von Müller die radicale, die zweite die terminationale, die dritte, welche durch die arische und semitische Sprachfamilie repräsentirt ist, die inflexionale genannt. Die bei weitem größte Zahl der Sprachen gehört der terminationalen Stufe an; die Gesammtmasse der turanischen Sprachen ist in ihr inbegriffen. Mit Unrecht wird von einigen Gelehrten die Familienzusammengehörigkeit der turanischen Sprachen in Abrede gestellt; sie haben Elemente gemein, welche sie derselben Quelle entlehnt haben müssen, und ihre mannigfache formale Übereinstimmung trägt zwar einen von jener der arischen und semitischen Familie ganz verschiedenen Charakter, geht aber doch so weit, daß man sie unmöglich dem Zufalle zuschreiben kann. Was von den turanischen Sprachen in ihrem Verhältnisse zu einander gilt, gilt in seiner Weise von der Gesammtheit der menschlichen Sprachen. Es ist wol in den ausgezeichnetsten Werken über vergleichende Sprachforschung eine Hinneigung zu der Ansicht hervorgetreten, daß man bei dem heutigen Entwickelungsstande der vergleichenden Sprachforschung die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Ursprunges aller Menschen-

sprachen für eine ausgemachte Sache anzusehen habe. Nachdem alle die Kennzeichen, an welchen die Einheit der arischen sowol als der semitischen Sprachen nachgewiesen werden kann, so erfolgreich angegeben worden waren, führte die Abwesenheit ähnlicher Übereinstimmung zwischen irgend einer semitischen und arischen Sprache oder zwischen diesen und irgend einem anderen Zweige des Sprachenbaums ganz naturgemäß zu dem Glauben, daß kein Zusammenhang zwischen ihnen zugegeben werden könne. Ein Botaniker, der die bestimmten Merkmale kennt, welche nach Linné's System eine Anemone an sich trägt, würde mit ähnlichem Selbstvertrauen jeden Zusammenhang zwischen der Species Anemone und anderen Blumen wegläugnen, welche seitdem dennoch in dieselbe Gruppe gestellt worden sind, obschon ihnen die Linné'schen Merkmale der Anemone fehlen. Aber es gibt gewiß ebenso in den Sprachen, wie in allen anderen Erzeugnissen der Natur verschiedene Arten und Grade der Verwandtschaft, und wenn auch die verschiedenen Sprachfamilien nicht dieselben Zeichen der Verwandtschaft vorweisen können, durch welche ihre Glieder zusammengehalten werden, so brauchen sie deßhalb noch nicht vom Anfang her einander ganz fremd gewesen zu sein. Wenn also auch die vergleichende Sprachforschung die Existenz verschiedener Sprachfamilien nachgewiesen hat, so ist es doch eine Übertreibung, den gemeinsamen Ursprung der Sprachen nun sofort für eine Unmöglichkeit zu erklären. Eine solche Unmöglichkeit ist bis jetzt noch nicht dargethan worden; im Gegentheile hat die Analyse der grammatischen Formen zunächst auf den zwei am meisten durchforschten Sprachgebieten, dem arischen und semitischen, eine Menge von Schwierigkeiten entfernt, welche sich der Grundverwandtschaft der genannten beiden Sprachfamilien entgegen zu stellen schienen, und es wenigstens erklärbar und verständlich gemacht, wie mit demselben oder ähnlichen Material zwei Individuen oder zwei Familien oder zwei Nationen im Laufe der Zeit Sprachen hervorbringen konnten, welche in der Form so sehr verschieden sind, wie das Hebräische und Sanskrit. Ein noch helleres Licht fiel auf den Bildungs- und Umgestaltungsproceß der Sprache durch das Studium der turanischen Sprachen, indem sie vor unseren Blicken das Heranwachsen jener grammatischen Formen (grammatisch im weitesten Sinne verstanden) entwickeln, die wir in den arischen und semitischen Familien nur als gewordene, nicht als werdende, als verfallende, nicht als

frischlebendige, als überlieferte, nicht als verstandene und intentionale kennen. Die Spuren, durch welche diese Sprachen ihre ursprüngliche Verwandtschaft bescheinigen, sind viel schwächer, als in den semitischen und arischen Familien, und müssen viel schwächer sein. In den semitischen und arischen Sprachfamilien ist der agglutinative Proceß, durch den allein grammatische Formen zu gewinnen sind, zu einer gewissen Zeit zum Stillstand gekommen und dieß konnte nur durch religiöse oder politische Einflüsse geschehen. Durch dieselbe Macht, vermöge welcher eine vorrückende Civilisation die mannigfachen Dialekte absorbirt, in welchen jedes gesprochene Idiom sich naturgemäß darstellt, hat die erste politische und religiöse Centralisation der überreichen Fülle der agglutinativen Sprachen Einhalt thun müssen. Aus der Masse der möglichen Formen wurde eine einzige zur volksthümlichen, festen und technischen für jedes Wort, für jede grammatische Kategorie, und durch die Vermittelung der Dichtkunst, des Rechtes und der Religion wurde eine literarische oder politische Sprache hervorgebracht, zu welcher von da an nichts Wesentliches mehr hinzukam, und welche nach kurzer Zeit, nachdem sie in ihren formalen Elementen unverständlich geworden, nur noch der phonetischen Corruption ausgesetzt war, aber zu einer Wiederbelebung von innen heraus unfähig wurde. Man muß bei den arischen und semitischen Familien eine uranfängliche Concentration dieser Art annehmen; denn nur so vermögen wir uns Übereinstimmungen zwischen den griechischen und Sanskrit-Endungen zu erklären, welche weder aus griechischem, noch aus Sanskritmaterial herausgebildet wurden, sondern noch immer in beiden Sprachen identisch sind. Wenn eine solche Concentration nicht eintritt, müssen die Sprachen, wenn sie auch aus denselben Materialien gebildet und ursprünglich identisch sind, nothwendigerweise in den sogenannten Dialekten auseinandergehen, aber in einem von den Dialekten, wie wir sie in den späteren Perioden der politischen Sprache finden, sehr verschiedenem Sinne. Der Proceß der Agglutination wird in jedem Clan fortwirken und unverständlich werdende Formen werden leicht durch neue und verständlichere Composita ersetzt werden. Die Coincidenzfälle, welche in den von einander geschiedenen und allmälich einer festeren Gestaltung sich annähernden Dialekten vorkommen können, werden sich hauptsächlich auf das radicale Material der Sprache oder auf diejenigen Theile der Rede beziehen, welche zu reproduciren

sehr schwer fällt, nämlich die Pronomina, Numeralia und Präpositionen. In dem Anomalen oder Unorganischen werden die Sprachen der eben bezeichneten Art fast nie übereinstimmen, weil ihr Organismus alle Elemente, welche formal und unverständlich zu werden anfangen, beständig zurückstößt. Es kann uns weit mehr Wunder nehmen, daß überhaupt noch irgend welche Wörter von conventioneller Bedeutung als gemeinschaftliches Eigenthum der turanischen Sprachen entdeckt werden können, als daß die meisten ihrer Wörter und Formen jeder einzelnen eigenthümlich sind. Von diesen Übereinstimmungen müssen aber Jene Rechenschaft ablegen, welche den gemeinsamen Ursprung der turanischen Sprachen läugnen; sie müssen entweder als das Resultat eines Zufalles oder eines nachahmenden Instinctes, der den menschlichen Geist überall zu denselben onomatopöischen Wortbildungen hinleitete, erklärt werden. Dieß ist noch nie geschehen, und es überhaupt zu Wege zu bringen dürfte viele Mühe kosten.

Müller nennt die von ihm auf dem Wege geschichtlich-genetischer Deduction gewonnene Classification der Sprachen nach den oben angegebenen drei Entwickelungsstufen die morphologische, im Unterschiede von der genealogischen, welche zur Zeit noch nicht oder doch nur unvollkommen durchführbar sei. Er glaubt, daß der von ihm aufgewiesene Entwickelungsgang der Sprachbildung die Annahme einer gemeinsamen Ursprache nahe genug lege. Nun werde freilich entgegnet, daß die Geschichte kein einziges Beispiel des Überganges von einer Sprachstufe zur anderen vorweise, vielmehr das Chinesische noch auf derselben Stufe, wie vor Jahrtausenden, stehe, eben so keine der turanischen Sprachen ihre charakteristischen Merkmale aufgegeben habe. Müller gibt zu, daß die Sprachen, sobald sie einmal einen consistenten Charakter gewonnen, ihren morphologischen Typus festhalten; er urgirt aber nebenbei auch die Thatsache, daß keine Sprache einer niederen Entwickelungsstufe des Vermögens, einer höheren Entwickelungsstufe angehörige grammatische Formen hervorzubringen, bar sei. Im Chinesischen und besonders in den Dialekten des Chinesischen kommen einige Anfänge und Spuren von Agglutination vor; in den agglutinativen Sprachen begegnen wir wieder den ersten Spuren der Inflexion. Die Thatsache also, daß die einmal zu einem Abschluß gekommenen Sprachen ihre grammatische Verfassung nicht mehr ändern, bietet keinen Beweis-

grund gegen die Annahme, daß jede Flexionssprache einmal agglutinativ, jede agglutinative Sprache einmal einsilbig gewesen ist. Diese Annahme ist indeß nicht mehr als bloße Annahme; sie ist nicht eine willkürlich ersonnene Lieblingsidee, sondern vielmehr der einzige Weg, auf welchem die vorliegenden Spracherscheinungen im Sanskrit oder irgend einer anderen inflexionalen Sprache ihre Erklärung finden können. Insofern als der formale Theil der Sprache in Betracht kommt — bemerkt Müller — könne man sich nun und nimmer dem Schlusse entziehen, daß Alles, was jetzt inflexional ist, früher agglutinativ, und alles Agglutinative früher radical gewesen sei. Der große Strom der Sprache wälzte sich in verschiedenen Dialekten dahin, und veränderte seine grammatische Färbung, während er von Zeit zu Zeit durch neue Ablagerungen des Gedankens hindurchströmte. Die verschiedenen Seitenarme und Canäle, welche sich vom Hauptstrome abzweigten und zum Stillstand, zur Stagnation kamen d. h. zu literarischen, der Überlieferung anheimgefallenen Dialekten wurden, behielten hinfort jene Färbung bei, welche der Hauptstrom an der Stelle, wo sie sich von seinem Flusse lostrennten, zeigte. Im Übrigen versichert Müller wiederholt, daß er bloß für die Möglichkeit, nicht für die Nothwendigkeit eines gemeinschaftlichen Ursprunges aller Sprachen kämpfe, und will das Problem, dessen wissenschaftliche Lösung erst noch durch den Zuwachs neuer Erkenntnißmittel ihrem endgiltigen Abschlusse näher gerückt werden könne, als offene Frage behandelt sehen, ohne indeß zu verhehlen, auf welche Seite nach seiner vorläufig gewonnenen wissenschaftlichen Überzeugung die Wagschale der Entscheidung endgiltig neigen müssen werde. In diese Überzeugung spielen freilich neben der Berücksichtigung des lautlichen und grammatischen Elementes der Sprache noch andere Elemente und Factoren hinein, und es ist interessant zu sehen, wie die durchgebildete sprachwissenschaftliche Reflexion Müller's schließlich auf den jeder tieferen Philosophie geltenden Satz vom Universale als primum cognitum des menschlichen Intellectes[1]) zurückgeht, um von diesem erkenntnißtheoretischen Satze aus Wesen und Ursprung aller Sprache zu beleuchten. Wir wollen ihn darüber selber sprechen hören. Die Thatsache, daß ursprünglich jedes Wort ein Prädicat ist — bemerkt Müller — daß

---

[1]) Vgl. Thomas Aq. Summ. theol. 1 qu. 85, art. 3.

die Namen, obgleich Zeichen für individuelle Begriffe, ohne Ausnahme von allgemeinen Ideen herzuleiten sind, ist eine der wichtigsten Entdeckungen in der Wissenschaft der Sprache. Man hatte wol schon früher eingesehen, daß die Sprache das unterscheidende Merkmal des Menschen ist, man hatte auch eingesehen, daß das Erfassen allgemeiner Ideen, das Abstractionsvermögen, zwischen dem Menschen und dem Thiere eine nicht zu durchbrechende Schranke setzt; aber daß beides nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Thatsache seien, war erst dann erkannt worden, als man der Wurzeltheorie den Vorzug vor den Theorien der Onomatopöie und der Interjectionen eingeräumt hatte. Obgleich aber unsere neuere Philosophie dieß nicht erkannt hatte, so müssen es doch schon die alten Dichter und Bildner der Sprache recht wol erkannt haben; denn im Griechischen heißt die Sprache *λόγος*, aber *λόγος* ist auch die dem Sprechen zu Grunde liegende Kraft der Seele, die Vernunft, und *ἄλογον* wurde zur Bezeichnung, und zwar zur recht eigentlichen Bezeichnung des Thieres gewählt. Kein animalisches Wesen denkt, keines spricht, den Menschen ausgenommen. Sprache und Gedanke sind untrennbar. Wörter ohne Gedanken sind todte Klänge; Gedanken ohne Worte sind ein Nichts. Denken ist lautloses Sprechen, Sprechen lautes Denken. Das Wort ist der fleischgewordene Gedanke. Die 400 bis 500 Wurzeln, welche als die letzten Bestandtheile in den verschiedenen Sprachfamilien zurückbleiben, sind weder Interjectionen, noch Schallnachahmungen; sie sind phonetische Grundtypen, die durch eine der menschlichen Natur einwohnende Kraft hervorgebracht wurden. Sie existiren, wie Plato sagen würde, durch die Natur; obgleich wir mit Plato hinzufügen sollten, daß wir, wenn wir sagen, durch die Natur, damit meinen, durch göttliches Wirken. Es gibt ein Gesetz, welches sich fast durch die gesammte Natur hindurchzieht, daß jedes Ding, das ist, einen Klang von sich gibt. Jede Substanz: Gold, Zinn, Holz, Stein, hat ihren eigenthümlichen Klang, je nach der eigenthümlichen Art der Vibration des erschütterten Körpers. So war es auch mit dem Menschen, dem vollkommensten Organismus unter den Werken der Natur. Der Mensch war in seinem vollkommenen Urzustande nicht allein, wie die Thiere, mit dem Vermögen begabt, seine Empfindungen durch Interjectionen und seine Wahrnehmung durch Onomatopöie auszudrücken, er besaß auch das Vermögen, den vernünftigen Concep-

tionen seines Geistes einen besser, feiner articulirten Laut zu geben. Dieses Vermögen hatte er nicht selbst herausgebildet. Es war ein Instinct, ein Instinct des Geistes, eben so unwiderstehlich, wie jeder andere Instinct. So weit als die Sprache das Product jenes Instinctes ist, gehört sie dem Reiche der Natur an. Der Mensch verliert seine Instincte, indem er aufhört, ihrer zu bedürfen. Seine Sinne werden schwächer, wenn sie, wie z. B. der Geruchsinn, unnütz werden. So erlosch jenes schöpferische Vermögen, welches jeder Vorstellung, indem sie zum ersten Male durch das Gehirn drang, einen lautlichen Ausdruck verlieh, sobald als es seinen Zweck erfüllt hatte. Die Zahl dieser phonetischen Typen muß zu Anfang fast unendlich groß gewesen sein, und nur durch den Proceß der natürlichen Elimination, der noch in der ältesten Geschichte der Wörter beobachtet werden kann, ward es möglich, daß ganze Trauben von mehr oder weniger synonymen Wurzeln allmälich von ihren dichtgedrängten und unentwickelten Beeren eine nach der anderen verloren, daß alle diese Wurzeln endlich auf einen bestimmten Typus beschränkt wurden. Anstatt die Sprache, wie Dr. Murray, von neun Wurzeln abzuleiten, oder von Einer Wurzel, wie dieß Dr. Schmidt wirklich hat zu Stande bringen wollen, müssen wir annehmen, daß der ersten Feststellung der radicalen Sprachelemente eine Periode unbeschränkten Wachsthums, ein Sprachenfrühling vorangieng, dem mancher Herbst nachfolgen sollte. Mit dem Processe der Elimination tritt das historische Element in die Wissenschaft der Sprache ein. Die Auslese der Wurzeln und die darauf folgende Combination derselben ist nicht mehr dem Wirken der Natur oder natürlicher Instincte zuzuschreiben; noch weniger aber darf sie als Wirkung einer überlegenden, vorbedenkenden Kunst, in dem Sinne etwa, wie ein Gemälde Raphaels oder eine Symphonie Beethovens, genommen werden; sie ist ein Werk des Menschen, nicht in seiner individuellen und freien, sondern in seiner collectiven und regelnden Thätigkeit. Wir haben an diesen Ausführungen nur dieß Eine zu bemängeln, daß in der Erklärung des Auseinandergehens der Einen ersten Sprache in eine Mehrheit von Sprachen der psychologisch-ethische Factor der Sprachentrennung, in dessen Wirksamkeit nun doch einmal unläugbar das natürliche Moment mit einem übernatürlichen verschlungen ist[1]), nicht in Anschlag gebracht

[1]) Vgl. Oben S. 467, Anm. 2.

wurde, wodurch die Betrachtung an Tiefe gewonnen haben, und der von Müller heilig gehaltenen biblischen Überlieferung vollkommen gerecht geworden sein würde.

§. 899.

Die Frage von der ursprünglichen Spracheinheit hängt auf's Engste mit der Frage zusammen, ob das menschliche Geschlecht von einem gottgeschaffenen Menschenpaare, oder von mehreren gleichzeitig an verschiedenen Orten der Erde entstandenen Menschenpaaren abstamme. Mit der Abstammung von Einem Paare ist die Frage von der ursprünglichen Spracheinheit in Vorhinein entschieden; die entgegengesetzte Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren hat Vernunft und sittliches Gefühl wider sich, hebt die innige Gemeinsamkeit der menschlichen Gattungseinheit auf, und thut der Würde der menschlichen Natur Eintrag, indem sie das menschliche Geschlecht durch die Würfe der blind wirkenden Natur entstehen und aus dem Schooße der keimträchtigen Erdnatur herausgeboren werden läßt. Anerkennt man die unmittelbare Setzung des ursprünglichen Menschen durch Gott, so hat man keinen Grund, an der Abstammung des menschlichen Geschlechtes von Einem Paare Anstoß zu nehmen; im Gegentheile läßt es sich mit einem geläuterten Gottesbegriffe nicht vereinbaren, daß Gott neben einem Urexemplar der edleren Menschenspecies auch zwei oder mehrere Urexemplare und Urpaare minder edler Species sollte gesetzt haben, welche sich durch ihre Abweichung von der edlen und normalen Form als besondere Racen kenntlich machen. Mithin muß der factisch bestehende Unterschied zwischen edleren und minder edlen, ja geradezu häßlichen Menschheitstypen auf eine andere Art erklärt und aus nachfolgenden, erst nach der Menschenschöpfung eingetretenen Ursachen erklärt werden, und läßt sich nur auf diesem Wege ausreichend erklären. Eine ursprüngliche Racenverschiedenheit annehmen, heißt einer sorgfältigen Untersuchung der ursächlichen Gründe der factisch bestehenden Racenverschiedenheit geflißentlich aus dem Wege gehen; nicht minder verfehlt wäre es, wenn man die nachfolgende Entstehung verschiedener Racen in naturalistischer Weise aus rein physischen Ursachen ohne Reflexion auf ethische Gründe und Momente deduciren wollte. Der Mensch ist eben nicht bloßes Naturwesen, das Physische und

Natürliche in seinem Wesen vielmehr dem Geistigen und Ethischen untergeordnet, dem wenigstens da, wo es sich um Erklärung einer Entartung oder Abartung von einer ursprünglichen normalen Form und Artung handelt, eine primäre und entscheidende Bedeutung zufallen muß. Man darf ferner nicht übersehen, daß, wenn man es mit dem geschichtlichen Menschen zu thun hat, man denselben auch in echt geschichtlicher Weise auffassen muß; zu dieser echt geschichtlichen Auffassung wird es wol auch gehören, daß man im Hinblick auf die voraussetzliche ursprüngliche Bildsamkeit des noch jugendlich urkräftigen Menschengeschlechtes die Entstehung der verschiedenen Racen in die urgeschichtliche Zeit verlegt, und die jetzigen Racen- und Stammestypen als Verfestungen einer im Zusammenwirken psychischer und physischer, äußerer und innerer Ursachen entstandenen Beschaffenheit nimmt. Der erste und absolute Erklärungsgrund des Entstehens abartender Racentypen liegt im Herabsinken der menschlichen Natur von einem Stande ursprünglicher Vollkommenheit und Wohlordnung in jenen der leiblichen Sterblichkeit und Abhängigkeit von äußeren Natureinflüssen. Damit ist aber nur der allgemeine Möglichkeitsgrund des zu erklärenden Phänomens angedeutet, dessen Eintritt durch andere nächste, innere und äußere Ursachen herbeigeführt wurde. Denn es liegt wol auf der Hand, daß neben den äußeren physicalischen Erklärungsgründen der leiblichen Abartung auch innere psychische herbeigezogen werden müssen, und daß im Zusammenwirken beider dasjenige, was als eine bestimmte Abart vom normalen Menschentypus anzusehen ist, sich herausbildete; die psychischen Erklärungsgründe theilen und diversificiren sich abermals in eine Mehrheit von Ursachen, die im Besonderen eben so mannigfaltig als die verschiedenen äußeren Natureinflüsse gewesen sein möchten. Als eine allgemeinste psychisch-moralische Ursache der Abartung ist der Mangel an moralischer Widerstandsfähigkeit gegen die theils aufregenden, theils deprimirenden äußeren Natureinflüsse anzusehen; zu dieser mehr negativen und passiven Ursache treten aber weiter bestimmte leidenschaftliche Erregungen und Stimmungen des von äußeren Natureinflüssen beherrschten Gemüthes als positive und active Erklärungsgründe leiblicher Deformation hinzu, und im Zusammenwirken dieser psychisch-moralischen Ursachen mit den mannigfaltig diversificirten äußeren physisch-klimatischen Einflüssen müssen sich jene Racentypen gestaltet haben, deren

Classification und Beschreibung die Anthropologen und Physiologen unseres Jahrhunderts so angelegentlich beschäftiget. Wenn Mangel an sittlicher Selbstbewahrung die Ursache der Degeneration war, die sittliche Sebstbewahrung aber in engster Verbindung mit der Erhaltung der anfänglichen reineren und besseren Gotteserkenntniß stand, so werden wir als den, dem Loose der Entartung und Verkümmerung anheimgefallenen Theil der Menschheit vorzugsweise, obschon nicht ausschließlich, die Hamiten anzusehen haben, neben ihnen aber jenen Theil der Japhetiden, der von den Sitzen der alten Culturvölker immer weiter sich entfernend und mit den Mühen und Beschwerden einer rauhen, unwirthlichen Naturumgebung ringend, geistig und physisch verwilderte und verkümmerte. Neben der Abartung und Entartung gibt es aber auch eine Entfaltung des Mannigfaltigen innerhalb der normalen Art, und auch dieses Mannigfaltige wird theils aus der im menschlichen Wesen selber begründeten physisch-psychischen Variabilität, theils aus der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit äußerer Verhältnisse und Natureinflüsse abzuleiten sein. Nehmen wir noch die mannigfaltigen Mischungen der normalen Artungen unter einander und mit den in die Abartung und Verroherung hineingezogenen Menschenstämmen hinzu, so möchte sich so ziemlich die gesammte bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit physischer Stammes- und Völkerartungen erklären, von welchen mindestens so viel naturwissenschaftlich gewiß ist, daß sie nur Varietäten innerhalb einer und derselben Art darstellen, weil sie einer fruchtbaren geschlechtlichen Vermischung mit einander fähig sind. So legt also die menschliche Natur selbst noch im Stande ihrer Gesunkenheit und ihres Abfalles von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit Zeugniß für ihre Arteinheit ab, die von selber auf die Abstammung von Einem Menschenpaare als ihre natürliche Voraussetzung zurückleitet. Daß dieser Voraussetzung zufolge uranfänglich Geschwister mit einander Ehen eingehen mußten, ist nicht an sich, sondern zufolge des in der gefallenen Menschennatur emancipirten Lusttriebes etwas Anstößiges und Befremdendes, und beweist nur, wie dasjenige, was im Stande der ursprünglichen Wohlordnung der Idee der Gotteseinheit gemäß gewesen wäre, im Stande der gefallenen Natur sich in eine pönale Nothwendigkeit verwandelte, die man jedoch für keine Widernatürlichkeit halten darf. Widernatürlich sind Geschwisterehen in der bereits entwickelten Menschen-

gattung; im uranfänglichen Beginne der Gattungsentwickelung waren sie normal und natürlich. Da nämlich in den ersten Zeugungen ganz gewiß die entschiedensten und kräftigsten Gegensätze, die innerhalb der Einen Menschenart möglich sind, hervortraten, so standen sich, rein natürlich genommen, die ersten Menschengeschwister nicht näher, als sich in der bereits entwickelten Menschengattung Menschen aus verschiedenen Familien, ja aus verschiedenen Stämmen und Nationen nahe stehen. In den Geschwistern, die aus der ersten Menschenehe entsprossen, waren alle Arten der innerhalb der Einen Menschengattung möglichen natürlichen Gegensätze, die zwischen Familien, Völkern, Stämmen bestehen können, repräsentirt; also waren die Geschwisterehen des Uranfanges lauter Mischungen von Ungleichartigen, die Nothwendigkeit solcher Ehen bestand aber nur für die nächsten und unmittelbaren Nachkommen des ersten Menschenpaares, und in dem Grade, als bei fortschreitender Gattungsentwickelung die Verwandtenehen unzulässig und widernatürlich zu werden begannen, fiel auch die natürliche Nothwendigkeit solcher Ehen hinweg.

Die Abstammung des Menschengeschlechtes von gemeinsamen Eltern wurde zuerst im Zeitalter der Encyclopädisten in Zweifel gezogen oder völlig in Abrede gestellt; in die Fußtapfen der Encyclopädisten traten ein Bory de St. Vincent, Virey, Lamarck, unter den Deutschen Oken, Burmeister, Vogt, Giebel und Andere, deren Bücher eine ephemere Berühmtheit erlangten und der Controverse vorübergehend vielen Stoff boten. Die ansehnlichsten und achtbarsten Auctoritäten der neuzeitlichen Naturwissenschaft traten für die im christlichen Glauben feststehende Einheit des Menschengeschlechtes ein; Linné, Buffon, Blumenbach, Cuvier, Prichard, Steffens, H. Schubert, A. v. Humboldt, J. Herschel, Lyell und Andere sprachen sich von den mannigfaltigsten Gesichtspuncten aus für die traditionelle Überzeugung der christlichen Gesellschaft aus. Die neuzeitliche christliche Apologetik hat dieser Frage selbstverständlich eine große Aufmerksamkeit gewidmet; wir werden kaum fehlen, wenn wir auf die einschlägigen Erörterungen in den apologetischen Schriften von Wiseman [1]) und Reusch [2]) als beste und verläßlichste

---

[1]) Zusammenhang u. s. w., Vortrag III u. IV.

[2]) Bibel u. Natur. Vorlesungen üb. d. mosaische Urgeschichte und ihr Ver-

Hilfsmittel einer im christlichen Interesse unternommenen Orientirung über den beregten Gegenstand verweisen.

§. 900.

Eine weitere Frage ist, ob der von der Bibel angegebene Anfang der Menschenzeiten auf Erden nicht weiter zurückgesetzt werden müsse, um die in's dritte Jahrtausend vor Christus fallende Existenz großer, mächtiger Reiche und der dazumal schon vorhandenen Cultur erklären zu können. Unter der Voraussetzung, daß der uranfängliche Mensch sich nicht erst aus dem Stande der Thierheit herausgearbeitet habe, sondern unmittelbar durch Gott in ein ursprünglich vollkommenes Dasein gesetzt worden sei und eines unmittelbaren göttlichen Unterrichtes sich erfreut habe, fällt allerdings die Nothwendigkeit hinweg, den Anfang der Menschenzeit weiter zurückzusetzen, als es von Seite der Bibel geschieht; eben so ist der von der Bibel angegebene Zeitraum zwischen der Sündfluth und dem Zeitalter Abrahams hinlänglich groß, um eine während desselben erfolgte Verbreitung des menschlichen Geschlechtes über den Continent der östlichen Erdhälfte als möglich erscheinen zu lassen. Da die Entwickelungsgesetze der Gattung jenen des Individuums analog sind, so wird in der urkräftigen Jugend der Menschheit ein rasches physisches Wachsen derselben stattgehabt haben, welches durch die den ersten postdiluvianischen Familien und Geschlechtern sich darbietenden Strecken ungehinderter Ausbreitung nur begünstiget werden konnte. Die Wärme der Tropenländer wird das Wachsen und Reifen der Menschengenerationen in ausnehmender Weise gefördert haben; Beschränkungen der Ehe dürfte es dazumal, wo das Bedürfniß nach Hilfs- und Arbeitskräften das allergrößte gewesen sein mußte, gar nicht gegeben, und die namentlich südwärts üblich gewordene Polygamie eine möglichste Mehrung der Population bewirkt haben. Die Versuche, aus den unserer Kenntniß überlieferten Culturdenkmälern ältester Culturvölker, der Inder, Ägypter u. s. w. die Beweisgründe und Zeugnisse für die historische Existenz einer weit hinter die biblische Schöpfungszeit zurückreichenden

hältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung. Freiburg (1866; 2 Aufl.) S. 380–425. Vgl. auch Hettinger, Apol. d. Christ. Bd. II, Abth. 1, S. 221–260.

Culturepoche zu gewinnen, haben sämmtlich fehlgeschlagen. Der auf die astronomischen Tafeln der Inder gebaute Traum Bailly's von einer in sagenhafter Urzeit bei einem jetzt längst von der Erde verschwundenen nordischen Volke ausgebildeten Astronomie [1]) ist durch Laplace, Delambre und Montucla als eitle Phantasie nachgewiesen worden [2]); Bentley zeigte in den zu Calcutta erscheinenden Asiatic Researches, daß die älteste astronomische Operation der Inder, die Eintheilung des Himmels in Mondhäuser, nicht hinter das J. 1426 v. Chr. zurückfallen könne, woraus dann von selbst erhellt, was von den Millionen Jahren, welche die Brahmanen für das Alter ihrer astronomischen Tafeln ansprechen, zu halten sei. Laplace zeigt, daß die in diesen Tafeln als Basis der Berechnung angesetzten Jahre 1491 und 3102 v. Chr. erst durch eine spätere, und zwar irrige, Berechnung ermittelt wurden, und damit den Beweis liefern, daß die indische Astronomie keine astronomischen Beobachtungen aus den genannten Jahren vorzuweisen hat. Nach Klaproth [3]) sind die astronomischen Tafeln der Inder im 7ten Jahrhundert der gemeinen Zeitrechnung angefertiget, später aber durch Berechnungen auf eine frühere Epoche zurückdatirt worden. Den Anfang wahrer chronologischer Geschichte setzt Klaproth in das 12te, Lassen [4]) in das 14te Jahrhundert v. Chr. herab; die Entstehung der alten Städte und Reiche am Ganges ist nach einstimmigen Angaben der neueren Forscher nicht weiter als in das 3te Jahrtausend v. Chr. zu setzen [5]). Bis eben dahin läßt Abel-Remusat die Geschichte und annehmbare Überlieferung der Chinesen zurückreichen; die Schriftzeichen der Chinesen möchten, meint er, gegen 4000 Jahre alt sein, und würden demzufolge aus dem dritten oder vierten Menschenalter nach der Fluth herrühren, eine Ansicht, welcher Fr. Schlegel zustimmt.

Wie das alte Indien, rühmt sich auch das alte Ägypten uraltester Dynastien, deren Reihen weit über die biblische Schöpfungs-

---

[1]) Histoire de l'Astronomie ancienne. Paris, 1775.

[2]) Vgl. Wisemann, Zusammenhang u. s. w. S. 342 ff.

[3]) Memoires relatifs à l'Asie centrale. Paris, 1821.

[4]) Indische Alterthumskunde (2 Aufl.) Bd. I, S. 604 ff.

[5]) Vgl. über die neuerlichsten einschlägigen geologischen Nachweisungen Fergusson's: Reusch, Bibel und Natur S. 446 f.

epoche hinaufreichen, und erst der Forschung unseres Jahrhunderts ist es gelungen, die chronologischen Mythen der altägyptischen Königsgeschichte wenigstens zum größeren Theile zu enträthseln und mit der biblischen Chronologie in befriedigender Weise zu vermitteln. Französische, englische, italienische und deutsche Gelehrte wetteiferten mit einander in dem Bestreben, aus den altägyptischen Denkmälern die alte Geschichte dieses merkwürdigen Landes aufzuhellen; in Folge ihrer Bemühungen sind die chronologischen Schwärmereien eines Volney und Anderer in Nichts zerronnen, und wir wissen nunmehr, daß wir, um uns mit den Königslisten Manetho's zurecht zu setzen, nicht über das 3te Jahrtausend hinaufzugehen brauchen Die Gleichzeitigkeit verschiedener, aus den dreißig, in den alten Königsbüchern angeführten Dynastien, so wie die altägyptische Sitte, Jahr und Monat durch dasselbe hieroglyphische Zeichen auszudrücken, erklärt hinlänglich die vielen Jahrtausende, zu welchen sich die unkritisch gezählten Zeiten jener alten Königsdynastien summirten; dazu kam weiter noch das Bestreben der altägyptischen priesterlichen Chronologen, die Geschichte ihres Landes mit der größten astronomischen Umwälzungsperiode, der großen Sothis (Siriusperiode) von 36000 oder 36525 Jahren zu verweben und in die ganze Länge derselben auszudehnen. Die große Sothis ist das Product aus 1461 $\times$ 25 d. i. aus der Multiplication der Hundssternperiode mit der Apisperiode; innerhalb dieser großen Sothis durchlaufen die langsam vorrückenden Nachtgleichepuncte die ganze Ekliptik, und kehren wieder an ihren ursprünglichen Ort zurück. Die Sothisperiode umfaßt die Zahl der Jahre, nach deren Ablauf der Anfang des bürgerlichen Jahres wieder mit dem Frühaufgange des Sirius zusammenfällt. Nach Herodot (II, 142) ist von Menes, dem ersten König der ersten Dynastie bis Sethos (712 a. Chr.) die Sonne zweimal da aufgegangen, wo sie sonst untergegangen; womit wol nichts anderes gesagt sein wird, als daß von Menes bis Sethos zwei Hundssternperioden d. i. 2922 Jahre verflossen; somit würde nach den eigenen Angaben der ägyptischen Priester, welchen Herodot nachspricht, der Anfang der historischen Zeit Ägyptens nicht weiter als in das Jahr 3634 v. Chr. zurückreichen. Nach den von Seyffarth gewonnenen Ergebnissen ist indeß selbst dieß noch zu hoch gegriffen; seinen Berechnungen zufolge traten die Hundssternperioden in den Jahren 4242, 2782 und 1322 v. Chr. ein, aus welchen, da die erstere der

genannten Zahlen aus anderen chronologischen Gründen mit der Regierungszeit des Menes nicht vereinbar ist, die mittlere d. i. das Jahr 2782 genommen werden muß. Zudem trifft dieses Jahr genau mit den Angaben der astronomischen Denkmäler Ägyptens über die Zeit des Regierungsantrittes des Königs Menes zusammen, wie Seyffarth mit großem Aufwand von Fleiß und Scharfsinn dargethan hat.

§. 901.

Die von den angeblichen Denkmälern einer vieltausendjährigen Culturgeschichte hergenommenen Einwände gegen die biblischen Angaben über das Alter des Menschengeschlechtes sind nunmehr aufgegeben. Statt dessen hat man aber neuerlichst angefangen, in dem langsamen Vorwärtsschreiten von dürftigsten und rohesten Zuständen des Anfanges bis zu den Lebens- und Gesellschaftszuständen der ältesten und bekannten Culturvölker Gründe zu Exceptionen wider die biblische Chronologie zu entdecken. Seit der dänische Alterthumsforscher C. C. Thomsen in der ältesten vorgeschichtlichen Menschenzeit des scandinavischen Nordens eine dreifache Periode: die Steinzeit, Bronzezeit und Eisenzeit aufdeckte, bemühte man sich, diese ältesten vorgeschichtlichen Epochen auch auf andere Länder, selbst bis nach Indien, zu übertragen, und als Mittelglieder zwischen die ersten Anfänge der Menschheit und die später folgende Geschichte der alten Culturvölker einzuschieben; Schleiden taxirte die Epoche der Steinzeit auf mindestens 10,000 Jahre, Andere setzten geringere oder auch größere Zahlen an. Auch auf die in den schweizer Seen entdeckten Spuren und Überreste der Pfahlbauten versuchte man jene drei Perioden anzuwenden, ohne indeß bezüglich der beiläufigen Dauer derselben zu sicheren Schlüssen gelangen zu können. Allmälich stellte sich auch die Überzeugung ein, daß es verfehlt sein möchte, jene drei Perioden so entschieden auseinander zu halten, und ein zeitliches Aufeinander derselben in strengem und ausschließlichem Sinne festzuhalten. Übrigens hat die christliche Theologie kein Interesse, die Existenz dieser drei Perioden anzuzweifeln; Hugh Miller, ein eben so gläubiger als geistvoller Naturforscher [1]) nimmt sie unbefangen an. Der bekannte Zoolog und Hylozoiker Vogt

---

[1]) Sketchbook of popular Geology. Edinburgh, 1859.

meinte freilich, die Entdeckung dieser Perioden stehe mit den biblischen Berichten über ein anfängliches Menschenparadies und über die Erfindung der Metallarbeit durch Tubalkain im Widerspruche. Man erwiderte ihm [1]), das vorzeitliche Vorkommen roher und mit den Künsten der Culturzeit völlig unvertrauter Volksstämme im nördlichen Europa beweise gegen die Bibel eben so wenig, als der Umstand, daß es anderweitig solche Volksstämme noch jetzt gibt; wenn jene Volksstämme vor einigen tausend Jahren die Bearbeitung der Metalle nicht kannten, so folgt daraus nicht, daß dieselbe nicht anderswo schon viel früher bekannt war. Wenn Menschen aus einem Lande, in welchem man Erz und Eisen schmiedet, in ein Land auswandern, wo sich keine Metalle vorfinden, so können sie, vom Verkehre mit dem Mutterlande und anderen civilisirten Völkern abgeschnitten schon im Laufe einiger Menschengenerationen die Metallarbeit verlernen [2]).

§. 902.

Die Auffindung fossiler Überreste menschlicher Geräthschaften in Erdschichten, deren Bildung man in eine der jetzigen Gestaltung der Erdoberfläche vorausgehende Periode zurückversetzen zu müssen glaubte, brachte die Frage über das Alter des Menschengeschlechtes in Berührung mit den Forschungen und Untersuchungen der neueren Geologie. So glaubte der französische Gelehrte Boucher de Perthes derlei Geräthschaften und zuletzt auch einen menschlichen Kinnbacken in einer postpliocänen Erdschichte des Sommethales gefunden zu haben [3]); man entdeckte ferner zu wiederholten Malen Menschenknochen vermischt mit den Knochen untergegangener, also einer früheren Periode der Erdgeschichte angehöriger Thierarten; Graf Pourtalès fand einige Menschengebeine in einem Kalkconglomerat, dessen Alter Agassiz auf 10,000 Jahre berechnet; in der Ebene von

---

[1]) Vgl. Reusch, Briefe über Bibel und Natur. Abgedr. im Chilianeum Bd. IV (Würzburg, 1864) S. 232 ff.

[2]) Über das wahrscheinliche Alter der Pfahlbauten vgl. Reusch, Bibel und Natur (Freib., 1866; 2 Aufl.) S. 465. Neueste Schrift hierüber: Pallmann, die Pfahlbauten u. ihre Bewohner. Greifswald, 1866.

[3]) Vgl. Reusch im Chilianeum IV, S. 322 ff., und Bibel u. Natur, S. 469 ff.

Louisiana fand man ein Menschenskelett in einer Tiefe, die mit einem vierfachen Überzuge neuer Erdschichten (aus untergesunkenen Wäldern, wie man meinte) bedeckt war, woraus man den Schluß abzog, daß America schon vor 57000 Jahren mit Menschen bevölkert gewesen sein müsse. Derlei Fünde, und noch mehr die aus ihnen gezogenen Folgerungen waren allerdings geeignet, Aufsehen zu erregen; nur folgten der Überraschung fast jederzeit alsbaldige Zweifel über die Richtigkeit der Entdeckung und der an die Entdeckung geknüpften Berechnungen nach, und so kam man letztlich immer wieder auf das Resultat hinaus, daß sich aus den erwähnten Thatsachen keine sicheren geologisch-giltige Schlüsse über das Alter des Menschengeschlechtes ziehen ließen. Dieß wurde kürzlich von Lyell ausgesprochen [1]), dessen Arbeit über diesen Gegenstand, obschon von gewissen philosophischen und sonstigen Meinungsvorurtheilen beeinflußt, mit besonnener Gründlichkeit und mit der Umsicht eines auf der Höhe seines Gegenstandes stehenden Fachgelehrten abgefaßt ist.

§. 903.

Die physicalisch-chemische Geologie ist eine Wissenschaft neueren Ursprunges, deren erste Entstehung sich an die Wahrnehmung der Lagerschichten der Erdrinde anknüpft. Nicolaus Steno [2]) fügte dieser Wahrnehmung eine weitere bezüglich des Inhaltes der geschichteten

---

[1]) The geological evidences of the antiquity of man, with remarks on theories of the origin of species by variation. London, 1863. — In ähnlicher Weise sprach sich neuestens B. v. Cotta (Geologie d. Gegenwart, S. 253 ff.) aus, der indeß die Annahme einer hinter die biblische Chronologie weit zurückgreifenden Existenz des Menschengeschlechtes für unabweisbar hält. Die von Cotta aufgestellten Erwägungspuncte mögen wol eine der Hauptursachen gewesen sein, daß J. E. Veith in seinen „Anfängen der Menschenwelt" (Wien, 1865) die sogenannten geologischen Perioden als nachadamitische Revolutionen der Erdoberfläche auffaßt und mit der Sündfluth in Verbindung bringt. Übrigens begründet Veith seine Abweichung von den Anschauungen der ausschließlich auf dem Boden der Erfahrungswissenschaft stehenden geologischen Theorien auf speculativem Wege; vgl. hierüber unten § 908.

[2]) De solido intra solidum naturaliter contento, 1669. — Über N. Steno vgl. Bd. IV, S. 329.

Lager bei; die Erdrinde als eine Zusammensetzung von parallel über einander liegenden Gesteinschichten erkennend, machte er, ohne Zweifel durch seinen längeren Aufenthalt in Italien zu derlei Untersuchungen angeregt [1]), auf das verschiedene Alter dieser Schichten aufmerksam, welches er daraus erschloß, daß die unteren Lagen keine Spuren untergegangener organischer Wesen zeigen, während die oberen Lagen von den versteinerten Überresten derselben erfüllt seien. Die Engländer Wordward (1695) und Whiston (1698) sahen diese Straten mit Versteinerungen als Producte der Sündfluth an, J. J. Scheuchzer glaubte in einem versteinerten Gerippe ein antidiluvianisches Menschenskelett entdeckt zu haben, welches er in seiner Physica sacra [2]) als homo diluvii testis figuriren ließ. Später hat Cuvier nachgewiesen, daß Scheuchzer's Gerippe von einem geschwänzten Frosche aus der Familie der Salamander herrühre, der dann in der Paläontologie den Namen Andrias Scheuchzeri beibehalten hat.

Der von Steno betonte Unterschied zwischen älteren und jüngeren Lagerformationen wurde von nachfolgenden Forschern weiter ausgegebildet; Strachey (1719) und Arduino (1759) brachten die Unterscheidung zwischen primären, secundären und tertiären Gebirgen in Gang, Rouelle († 1770) schob der gangbaren Unterscheidung zwischen „alter" und „neuer" Erde eine „mittlere" Erde ein. Die weitere Fortbildung des Studiums der Gebirge führte zur Herausbildung der Geognosie als besonderen Lehrzweiges aus dem allgemeinen Gebiete der physicalischen Erdkunde; A. G. Werner in Freiberg trug der erste die Geognosie als eine selbstständige Wissenschaft vom Katheder vor, und sammelte eine große Zahl begeisterter Zuhörer um sich, deren nachfolgende Leistungen zur Erhöhung seines eigenen Ruhmes beitrugen. Im Übrigen nahm Werner bei der Unterscheidung der verschiedenen Lagerschichten nur auf die mineralogische Constitution derselben Rücksicht, und unterließ es, auf eine genauere Untersuchung und Würdigung der erdgeschichtlichen Bedeutung der organischen Fossilien einzugehen. Diesen Zweig der Forschung

---

[1]) „Die Geologie als Wissenschaft im echten und wahren Sinne verdankt ihren Ursprung und ihre Hauptentwickelung Italien". Wiseman, Zusammenhang u. s. w., S. 257.

[2]) Augsburg u. Ulm, 1731 ff. 4 Bde. sammt 4 Bdn. Kupfern.

wissenschaftlich begründet zu haben, ist das Verdienst G. Cuvier's der im Vereine mit Al. Brogniart die fossilen Pflanzen- und Thierreste nach den in der Botanik und Zoologie geltenden Principien mit großer Schärfe systematisch bestimmen lehrte, und ihre Verbreitung in den Gebirgen feststellte, wodurch das Studium der Lagerungsverhältnisse eine sichere Basis und neues Interesse gewann.

Werner sah alle Strata über den primitiven Gebirgen als wässerige Niederschläge an, und schloß davon auch jene Schichten nicht aus, welchen wegen ihrer Ähnlichkeit mit Lava, oder aus anderen Gründen von mehreren Forschern bereits ein vulcanischer Ursprung zugewiesen worden war. Dieß hatte einen heftigen und lange andauernden Kampf zwischen Neptunisten und Plutonisten zur Folge; an der Spitze der Bestreiter Werner's stand John Hutton in Edinburgh, der im directen Gegensatz zu der von Werner angenommenen Bildung der Schichten aus den Niederschlägen einer chaotischen Urfluth eine Erhebung der Schichten durch die Thätigkeit unterirdischer Vulcane als das Natürliche ansah und vertheidigte. Obgleich die freiberger Schule bis tief in dieses Jahrhundert hinein die neptunistische Theorie vertrat, so erklärten sich doch Werner's berühmteste Schüler A. v. Humboldt und L. v. Buch wenigstens relativ zu Gunsten des Plutonismus, indem sie die Vulcanität des Basaltes und die plutonische Entstehung des alten Urgebirges mit dem Granit an der Spitze durch überzeugende Thatsachen festzustellen bemüht waren. Der größere Theil der heutigen Geologen ist dem Vulcanismus günstig gestimmt; als namhafteste Vertreter des Neptunismus sind G. Bischof, O. Volger, neben ihnen N. v. Fuchs, Schafhäutl, J. v. Görres, Prechtl, Andreas Wagner zu nennen. Übrigens hat der Streit zwischen beiden Richtungen die Entwickelung der Geologie mächtig gefördert, und wesentlich dazu beigetragen, sie zu jenem Höhenstande der Ausbildung zu erheben, auf welchem sie heute steht.

Mit dem Gegensatze zwischen Vulcanismus und Neptunismus kreuzte sich ein anderer Meinungsgegensatz bezüglich des Modus im Vorgange der Erdbildung — bezüglich der Frage nämlich, ob das Erdgebilde unter einer aufeinanderfolgenden Reihe gewaltsamer Katastrophen, oder auf dem Wege ruhiger und gleichmäßiger Bildung zu Stande gekommen sei. Schon zu Steno's und Moro's (1740) Zeiten war man über diese Frage getheilt; während diese, und die

italienischen Forscher insgemein, mit Rücksicht auf die durch den italienischen Boden ihnen dargebotenen Thatsachen zur Annahme einer Erdentwickelung auf friedlichem Wege hinneigten, gewann in anderen europäischen Ländern unter Natureindrücken anderer Art die entgegengesetzte Ansicht die Oberhand. Da man z. B. in England wahrnahm, daß unter fragmentarischen horizontalen Erdlagen sich stark geneigte und wild durcheinander geworfene Steinkohlenschichten fänden, so nahm man an, daß diese Strata noch vor dem sedimentären Niederschlage jener anderen oberen Schichten gewaltsam aus ihrer ursprünglichen horizontalen Lage gerückt worden wären. Cuvier wurde durch die Abwechslungen der fossilen Süßwasser- und Meerwasserspecies in den Lagerungsschichten des pariser Beckens zur Annahme einer Reihe von Revolutionen geführt; Deluc und andere weiter folgende Forscher drangen auf die Unterscheidung zwischen den jetzt noch wirkenden, und jenen anderen bereits erloschenen Kräften der Natur, durch welche einst das jetzt bestehende Festland mit seinen gewaltigen himmelanstrebenden Bergketten über den Meeresspiegel emporgehoben worden sei. Die Annahme eines unter wiederholten gewaltsamen Erschütterungen vor sich gegangenen Processes der Erdbildung stützte sich somit auf zwei Hauptclassen von Thatsachen, nämlich auf die jetzt noch erkennbaren Spuren solcher Vorgänge in der Beschaffenheit der äußeren Erdrinde, und auf den Unterschied zwischen der heutigen und der vorweltlichen Flora und Fauna. Die Behauptung des italienischen Geologen Brocchi, daß ein großer Theil der subapenninischen fossilen Muschelarten den noch gegenwärtig im mittelländischen Meere vorhandenen Arten angehöre, wurde im übrigen Europa anfangs ungläubig überhört. Bald aber machte man auch in anderen Ländern Europa's Entdeckungen, welche eine so scharfe Auseinanderhaltung der revolutionären und postrevolutionären Epoche der Erdgeschichte nicht mehr zuzulassen und vielmehr die Continuität eines stetig vorwärts schreitenden Bildungsprocesses nahe zu legen schienen. Lyell, der im J. 1828 eine geologische Reise durch Frankreich und Italien unternahm, wurde, je weiter er südwärts kam, in stets höherem Grade durch die ihm sich darbietenden geologischen Erscheinungen überrascht, und kam von den traditionellen Anschauungen der englischen Geologie völlig ab; er äußerte, daß, wenn die Geologen England's, statt auf ihrem heimathlichen Boden, in Catania ihren Forschungen

oblegen wären, ihre Wissenschaft eine ganz andere Gestalt und Ausbildung erlangt haben würde. Die nicht zu verkennenden Spuren gewaltsamer Processe wären dieser veränderten Anschauung zufolge aus Erdbeben zu erklären, wie sie heute noch vorkommen, die Hypothese von einst wirksam gewesenen, nunmehr erloschenen Bildungskräften der Erde hätte als überflüssig hinwegzufallen. Der Streit zwischen den Vertretern und Bestreitern der Annahme von einstmals wirksam gewesenen, und nunmehr erloschenen Wirkungskräften ist noch nicht endgiltig entschieden [1], und dürfte wol schwerlich völlig zu Gunsten letzterer enden; übrigens ist eine Vermittelung beider Ansichten möglich, die sogar nahe liegt, da es doch so natürlich scheint, daß die Erde vom Anfang an mit eben jenen Kräften ausgerüstet worden, welche zur Bildung des Erdkörpers nöthig waren, deren Wirksamkeit aber in jenem Grade zurücktrat, als sie überflüssig wurde, und in der vollständigen Erfüllung der ihr zugewiesenen Leistungen sich auch vollkommen erschöpfte [2].

Lyell's Arbeiten [3]) repräsentiren in Bezug auf die Theorie der Erdbildung den neuesten Stand der Forschung, wie er sich aus den eben geschilderten Bestrebungen im Laufe des Jahrhunderts gebildet hat. Das sichere erfahrungsmäßige Wissen der Geologie reicht bis zu den ungeschichteten, also untersten und somit ältesten Formationen der Erdrinde hinab, und bezieht sich demnach vornehmlich auf die geschichteten Massen, welche in fünf Hauptabtheilungen: Übergangsgebirge, Flötzgebirge, Tertiärformationen, quaternäre Bildungen (Diluvialland), Alluvium zerfallen. Diesen fünf Schichtmassen entsprechen fünf Bildungsperioden, die azoische, paläozoische, deren Reste in den obersten Schichten der Übergangsgebirge auftreten und in den angränzenden untersten Schichten der Flötze sich fortsetzen, die mesozoische, deren fossile Reste die übrigen Schichten der Flötze

---

[1]) Vgl. Whewell Geschichte d. inductiven Wissenschaften (Übers. v. J. J. v. Littrow) Bd. III, S. 695 ff.

[2]) Schwieriger ist die Antwort auf eine andere damit zusammenhängende Frage über das organische Erdleben, und den Zusammenhang der heute existirenden Arten und Formen des Lebendigen mit den untergegangenen älteren. Vgl. hierüber Reusch Bibel u. Natur, S. 215.

[3]) Hieher gehören insbesondere Lyell's Principles of Geology (London, 1865; 9 Aufl.) u. Elements of Geology (London, 1865; 6 Aufl.).

füllen, die känozoische, welche mit den Tertiär- und Quaternärbildungen in Verbindung steht, und endlich die mit dem Alluvium beginnende recente Periode der terrestrischen Organismen. Für die besonderen aufeinander folgenden Formationen der känozoischen Periode sind von Lyell die Bezeichnungen: eocäne, miocäne, pliocäne, pleistocäne Formation, geschaffen worden, welchen er noch postpliocäne Bildungen nachfolgen läßt, in denen ein Theil der fossilen Organismen (die Conchilien) bereits den in der recenten Epoche vorkommenden Arten, der andere Theil aber den ausgestorbenen Thiergeschlechtern angehört.

§. 904.

Nach Vorführung dieses Überblickes über die Entwickelung und Gestaltung der neuzeitlichen wissenschaftlichen Geologie legt sich die Frage nahe, in welchem Verhältniß die Thatsachen und Lehren derselben zur biblischen Naturansicht, zur biblischen Schöpfungslehre namentlich, stehen. Diese Frage trat sofort bei den ersten neuzeitlichen Anfängen dieser Wissenschaft in den Vordergrund, und wir haben bereits erwähnt, in welcher Weise man die sogenannten Versteinerungen als unmittelbare, selbstredende Zeugnisse und Bestätigungen für den biblischen Bericht von der Sündfluth in Anspruch nahm. Die successive Erweiterung und Vervollkommnung der Petrefacten- und Fossilienkunde stellte alsbald deutlich heraus, daß die Versteinerungen nicht schlechthin und ohne Unterschied mit dem biblischen Diluvium in Verbindung gebracht, sondern vielfach aus älteren Perioden der Erdgeschichte hergeleitet, und in die Schöpfungszeit der Erde zurückversetzt werden müßten. Damit trat also die Petrefacten- und Fossilienkunde zur biblischen Schöpfungslehre in Beziehung, die freilich, so lange keine den biblischen Schöpfungsbericht bestätigenden oder gefährdenden Thatsachen und Entdeckungen vorgeführt werden konnten, eine bloß mittelbare und indirecte blieb. Daß die Versuche, in aufgedeckten alten Erdschichten Präadamiten aufzuweisen, bisher völlig mißglückten, ist schon erwähnt worden.

Wenn nun der fossile Inhalt der durch die geologische Forschung aufgedeckten Schichtenlagerungen kein gegründetes Präjudiz gegen den biblischen Schöpfungsbericht aufkommen ließ, so fragte es sich

weiter, ob die in diesen Schichtenlagern zu lesenden Perioden der Erdbildung mit den biblischen Schöpfungszeiten zu vereinbaren seien, und ob die Geologie es überhaupt gestatte, sich den Hergang des Schöpfungswerkes in jener Weise zu denken, wie ihn die Bibel erzählt. Eine Reihe ausgezeichneter geologischer Forscher in Deutschland, Frankreich, England, Nordamerika gab der Vereinbarkeit ihrer Wissenschaft mit der Bibel offen und unumwunden Zeugniß [1]), mehrere unter ihnen setzten sich die Vertheidigung und Rechtfertigung des biblischen Schöpfungsberichtes direct zur Aufgabe; von den italienischen Geologen wird man ohnehin keine anderen als offenbarungsfreundliche Äußerungen erwarten. Die Frage ist sonach nur, wie die Ergebnisse der neueren Wissenschaft mit der alten biblischen Erzählung zu vermitteln seien und wie sich die neuentdeckten Thatsachen derselben einzufügen haben. Hiebei kommt es freilich auch darauf an, wie man den biblischen Schöpfungsbericht selber auffaßt, und was man in ihm als Gotteswort von der menschlichen Einkleidung des Gotteswortes zu sondern habe. Dieß Letztere gilt zunächst schon einmal in Beziehung auf den biblischen Ausdruck „Tag", mit welchem jeder Abschnitt des göttlichen Welt- und Erdgestaltungswerkes bezeichnet wird. Neuerlichst glaubten noch Sorignet [2]), Veith, Laurent [3]), Bosizio [4]) und Andere das Wort Tag in dem uns geläufigen, gewöhnlichen Sinne nehmen zu müssen, und verlegten die Entstehung des Gesammtinhaltes der von der Geologie aufgedeckten urzeitlichen Bildungen in diese sechs Tage. Andere (Chalmers, Buckland, Wiseman, A. Wagner) traten zwar der buchstäblichen Auffassung der mosaischen Schöpfungstage bei, lassen aber denselben einen Zeitraum von unbestimmter Dauer vorausgehen, in welchen von ihnen die Bildung und zum größeren Theile auch die Zerstörung jener organischen Gebilde verlegt wird, die wir als Versteinerungen und Fossilien kennen, und deren Untergang nach

---

[1]) Vgl. Reusch, Natur u. Bibel. S. 95 ff.

[2]) La Cosmogonie de la Bible devant les sciences perfectionnées, ou la revelation primitive demontré par l'accord suivi des faits cosmogeniques avec les principes de la science générale. Paris, 1854.

[3]) Etudes géologiques, philologiques et scripturales sur la Cosmogenie de Moise. Paris, 1863.

[4]) Das Hexaemeron und die Geologie. Mainz, 1865.

fast allgemein recipirter Ansicht nicht erst, wie die Vertreter der ersteren Ansicht zu behaupten gedrungen sind, von der Sündfluth oder anderen in die irdische Menschenzeit fallenden Katastrophen her datiren kann [1]). Die Verlegung der paläontologischen Erdgeschichte in eine den mosaischen Schöpfungstagen vorausgehende Zeit scheint nicht nur jeden möglichen Conflict zwischen Bibel und Geologie bei Seite zu schaffen, sondern überdieß einen positiven biblischen Anhaltspunct in dem Bohuwathohu zu haben. Reusch hält diese Erklärungsweise für zuläßig, findet es aber natürlicher und sachlich wahrer, die von der Geologie aufgedeckten vorfluthlichen Formations- und Zerstörungsprocesse in den Verlauf des Sechstagewerkes selber hineinzuverlegen, wobei jedoch von der buchstäblichen Auffassung der „Tage" abgegangen werden muß, um den nöthigen Raum für die in die Werke dieser Tage fallenden Evolutionen und Revolutionen zu gewinnen. Man nennt diese Erklärungsart der „Tage" zufolge ihres Bemühens um eine positive Vereinbarung und Vermittelung der geologisch ermittelten Thatsachen mit dem biblischen Schöpfungsberichte die concordistische, welche unter mannigfaltigen Modificationen durch Cuvier [2]), Marcel de Serres [3]), Hugh Miller [4]), F. v. Rougemont [5]), Pfaff [6]), Piancini [7]) vertreten ist. Um die auf diesem Wege versuchte Concordanz zwischen Bibel und naturwissenschaftlicher Forschung vollkommen herzustellen, muß man indeß auch noch dieß annehmen, daß die von Moses dem dritten Tage zugewiesene Hervorbringung der Pflanzen, die dem fünften Tage zugewiesene Hervorbringung von Wasser- und Luftthieren nur den Anfang von Schöpfungsreihen bedeute, die mit den betreffenden Tagen, welchen

---

[1]) Vgl. Reusch Natur u. Bibel S. 227 ff.

[2]) Discours sur les revolutions du globe. In Nöggerath's Übersetzung: Die Umwälzungen der Erdrinde u. s. w. Bonn, 1830; 2 Bde.

[3]) Die Kosmogenie des Moses, verglichen mit den geologischen Thatsachen. Übersetzt von F. Steck. Tübingen, 1841.

[4]) The testimony of the rocks, or Geology in its bearing on the two Theologies, natural and revealed. Edinburgh, 1861

[5]) Geschichte d. Erde nach d. Bibel u. d. Geologie. Übersetzt v. E. Fabarius. Stuttgart, 1856.

[6]) Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichtes. Frankfurt, 1855.

[7]) Cosmogonia naturale comparata col Genesi. Rom, 1862.

sie specifisch zugewiesen sind, nicht abgeschlossen sind, sondern auch in die ihnen folgenden Schöpfungszeiten hinüberreichen. Noch leichter, bemerkt Reusch weiterhin, wäre die Vereinbarung des biblischen Berichtes mit der Paläontologie zu bewerkstelligen, wenn man die biblischen sechs Tage überhaupt nur als sechs Reihen schöpferischer Thätigkeiten Gottes nimmt, ohne ein strictes zeitliches Nacheinander derselben festzuhalten; die theologisch-philosophische, oder wie Reusch sie nennt, „ideale“ Erklärung des mosaischen Hexaemeron ist schon mehrfach und öfter auf diese Auffassung hingeführt worden (Fr. Michelis, Waterkeyn, F. W. Schultz), und hat einen Vorgänger an dem heiligen Augustinus, der noch weiter gehend, die Aufeinanderfolge in den Acten und Werken Gottes nur als einen mentalen Reflex im Erkennen der englischen Zeugen des, in Wahrheit nur Einen „Tag“ ausfüllenden göttlichen Schöpfungswerkes ansah. Die Pluralität der Schöpfungszeiten oder „Schöpfungstage“ dürfte indeß heutezutage unter dem Eindrucke der paläontologischen Forschungsergebnisse wol als natürlichste und dem erfahrungsmäßigen Thatbestande angemessenste ziemlich unbestritten feststehen, und die Frage wäre nur, ob die in den biblischen „Tagen“ gelehrte Ordnung der Aufeinanderfolge mit der geologisch ermittelten Aufeinanderfolge der Successionen in so weit congruire, daß man bei der concordistischen Auffassung der Schöpfungstage stehen bleiben könne. Reusch findet in den von der Paläontologie aufgewiesenen Thatsachen keine Nöthigung, von jener Auffassung abzugehen; würde eine solche Nöthigung behauptet, so bliebe noch immer übrig, die mosaischen Tage als Tableaux zu fassen, in welchen, ohne Rücksicht auf die stricte Aufeinanderfolge der einzelnen Hervorbringungen Gottes, die sechs Stufen des göttlichen Schöpfungswerkes vorgeführt werden. Daß übrigens die Idee einer Stufenfolge der Werke und Hervorbringungen Gottes aus der biblischen Vorführung der Schöpfungszeiten als primäre und grundhafte Idee hervortrete, neben welcher die Zeitdauer der einzelnen Schöpfungsepochen oder „Tage“ zu etwas Secundärem herabsinke, möchte sich dem unbefangenen Denken und Gefühle gleichfalls nahe legen; jedenfalls hat man nach unserem Bedünken, wenn man sich schon einmal auf eine Vermittelung des biblischen Berichtes mit den Anschauungen und Bestrebungen des wissenschaftlichen Zeitlebens einläßt, sich nicht bloß mit der empiristischen Forschung, sondern auch mit jenen speculativ-kosmologischen Ideen

auseinander zu setzen, welche eben an die biblische Kosmogonie und Geogonie sich angeschlossen haben, soweit ihnen nach und neben den gesicherten oder doch höchst wahrscheinlich gemachten Ergebnissen der empiristischen Forschung Raum gelassen ist.

Mit der Ermittelung eines naturwissenschaftlich annehmbaren und zugleich auch, was vom offenbarungsgläubigen Standpuncte die Hauptsache ist, exegetisch zuläßigen Verständnisses der biblisch-mosaischen Schöpfungstage sind so ziemlich die meisten Berührungspuncte zwischen Bibel und Geologie erlediget [1]), und es würde nur die Frage erübrigen, wie sich die biblische Schöpfungslehre zu dem Gegensatze von Neptunismus und Vulcanismus verhalte. Von neueren Naturforschern wurde wiederholt, theils beifällig, theils tadelnd, der neptunistische Charakter der biblischen Schöpfungslehre hervorgehoben; nach Reusch's Dafürhalten [2]) steht sie außerhalb des Gegensatzes dieser beiden Theorien, indem die Bibel gar nicht die Absicht habe, uns über den naturhistorischen Proceß der Erdbildung zu belehren, und ihre Aussage, die Erde sei ursprünglich ganz mit Wasser bedeckt gewesen, eben so mit dem plutonistischen, wie mit dem vulcanischen Systeme vereinbar sei. Und in Wahrheit sagt die Bibel gar nichts über den Antheil, welchen die geschaffenen Elementarkräfte des Wassers und des Feuers als werkzeugliche Kräfte an dem göttlichen Erdgestaltungswerke genommen haben mögen; sie redet nur von Gottes Thaten, und von den schöpferischen Wirksamkeiten, welche er in jeder der sechs Schöpfungszeiten entfaltet hat, oder noch besser gesagt, in den von ihm gesetzten stofflichen Wirklichkeiten sich entfalten ließ. Denn unmittelbare und zugleich ausschließliche That Gottes ist nach der Schrift nur die den sechs Tagen vorausgehende ursprüngliche Setzung des Himmels und der Erde — womit eben so sehr der Gegensatz von Ober- und Niederwelt, als der damit verwandte aber keineswegs identische Gegensatz der unsichtbaren, geistigen und sichtbaren, stofflichen Welt gemeint ist — und das die Schöpfungszeiten abschließende Werk des sechsten Tages, die Erschaffung des Menschen. Alles, was zwischen den Anfang und den Abschluß fällt, vollführt sich auf Geheiß Gottes und unter

[1]) Über einen noch übrigen Hauptpunct, das Sichtbarwerden der Himmelsgestirne am vierten Tage betreffend siehe Unten §. 907. Vgl. Reusch S. 148 ff.

[2]) Natur u. Bibel S. 170 ff.

Obmacht seines schöpferischen Wollens und Waltens im Stoffe durch die demselben eingeschaffenen Kräfte, jedoch so, daß jede wesentlich neue Form, die im Verlaufe des Schöpfungswerkes aus dem Stoffe sich herausentwickelt, als eine besondere neue Schöpferthat Gottes angesehen werden muß. Die Scheidung und Gestaltung der großen kosmischen Massen, welche dem auf das opus creationis folgenden opus distinctionis angehören[1]), kann als eine, wenn schon auf Gottes besonderes Geheiß und unter nothwendiger Concurrenz seiner allbedingenden Wirksamkeit, so doch mittelst der schon ursprünglich in den Stoff als solchen gelegten Bildungskräfte[2]) erklärt werden; die dem opus ornatus angehörige Hervorbringung des Lebendigen aber ist unbedingt als Creirung von Formen zu denken, die dem Stoffe als solchem noch nicht eigen waren[3]). Und zwar muß Gott so viele Lebensformen als Grundformen alles Lebendigen geschaffen haben, als ihrer nothwendig sind, um die Existenz der wesentlich verschiedenen Gattungen und Arten des Lebendigen zu erklären. So viele Grundarten des individuell Lebendigen, eben so viele Ursetzungen des göttlichen Willens. Pflanzlich Lebendiges und thierisch Lebendiges sind zwei verschiedene genera des Lebendigen; also kann das thierische Leben sich nicht von selbst aus dem pflanzlichen entwickelt haben, sondern muß auf Grund des pflanzlichen durch einen besonderen Creationsact in's Dasein gerufen worden sein. Der Begriff der Pflanze aber, so wie jener des Thieres diversificirt sich wieder mit Rücksicht auf seine constitutiven Momente und auf die möglichen Hauptformen der synthetischen Einigung dieser Momente; somit ist also für die Darstellung jenes besonderen wesentlichen Momentes und für jede besondere Hauptform der synthetischen Einigung der specifischen Momente die creative Setzung einer be-

---

[1]) Über die Scheidung der drei opera creationis, distinctionis und ornatus vgl. meine Darstellung des thomistischen Systemes.

[2]) Dieß muß um so entschiedener angenommen werden, je gewisser es ist, daß Gott nicht ein Chaos d. i. einen völlig ungeordneten und formlosen Stoff geschaffen haben kann.

[3]) Dem Stoffe war die Ordnung eingeschaffen, die im Werke der dreifachen Scheidung sich actualisirte; Alles aber, was zur Schmückung und Überkleidung des geordneten Stoffes gehört, ist aus einer neuen, nachfolgenden Setzung Gottes abzuleiten.

sonderen primitiven Form zu postuliren, und die Gesammtheit dieser primitiven Setzungen wird sich als reale Explication des göttlichen Gedankens vom organisch-Lebendigen der irdischen Weltsphäre darstellen. Die später nachfolgenden Variationen und Abartungen sind wol der Möglichkeit nach in den primitiven Artungen und Gattungen enthalten, in Wirklichkeit aber erst nach der Schöpfung und allmälich hervorgetreten. Oder war es wirklich nur Eine primitive Urform des thierisch-Lebendigen, deren dialektische Selbstexplication sich gleichsam wie von selber in der Entstehung der primitiven Arten des thierisch-Lebendigen vollzog? Jedenfalls war die Erschaffung der Pflanzen und Thiere keine Mehrung des schon vorhandenen stofflich-sinnlichen Seins, sondern nur eine Setzung von Principien oder Kräften zu gesteigerten Formationen des urgesetzten Stoffes; während durch die Erschaffung des Menschen die Summe des vorhandenen Seins wirklich (d. i. im metaphysischen Sinne) vermehrt und so zu sagen completirt wurde. Darum handelt es sich für uns bei den pflanzlichen und thierischen Wesen in metaphysischer Beziehung bloß darum, daß wir den durch sie in allen möglichen Arten und Formen ausgedrückten Gedanken von der Pflanze als solcher und vom Thiere als solchem oder von Thier und Pflanze an sich verstehen; der individuelle und singuläre Mensch aber ist selber an und für sich, und folglich um seiner selbst willen, und darum in seiner individuellen Singularität eine besondere, unmittelbare Setzung Gottes, was von keinem besonderen Thiere und keiner besonderen Thierart gesagt, von der Gesammtheit alles thierisch Lebendigen als solchen aber bedingnißweise und mit Beschränkung behauptet werden kann, und im Namen des christlichen Theismus auch behauptet werden muß, im Gegensatze zu jenem falschen Deismus, der das ganze Schöpfungswerk nur als eine ohne göttliche Mitthätigkeit zu Stande gekommene Auswickelung einer göttlichen Ursetzung ansieht — so wie weiter im Gegensatze zu einem mit dem Deismus verwandten oder zusammenhängenden Hylozoismus auf der besonderen und unmittelbaren Erschaffung des Menschen durch Gott (ex limo terrae) bestanden werden muß.

§. 905.

Mit der biblischen Schöpfungsgeschichte hängen die biblischen Berichte von einem ursprünglichen Menschenparadiese und nachfolgenden Verschwinden desselben von der Erde, so wie von der später folgenden großen Fluth, in welcher die Geschlechter der Urzeit bis auf Eine Menschenfamilie untergiengen, innigst zusammen. Für die Thatsächlichkeit der einstmaligen Existenz eines Erdenparadieses sind wir ausschließlich an die religiöse Menschheitstradition angewiesen, die Thatsache der Sündfluth glaubte man seiner Zeit auch aus den von ihr hinterlassenen Spuren nachweisen zu können. Der heutige Entwickelungsstand der geologischen Forschung gestattet nicht mehr, alle jene geologischen Erscheinungen, die man ehedem als Folgen und Wirkungen der Sündfluth ansah, als erfahrungsmäßige Bestätigungen des mosaischen Berichtes aufzuführen. Die heutige Geologie weiß von wiederholten Überschwemmungen der Erde in der vormenschlichen und postadamitischen Erdenzeit, gesteht aber nicht zu, daß die in der Bibel erwähnte Fluth bei ihrer kurzen Dauer solche Wirkungen hätte ausüben können, deren Spuren jetzt noch nach Jahrtausenden sicher kennbar und nachweisbar wären. Daraus folgt indeß keineswegs, daß eine solche Überschwemmung nicht stattgehabt habe, sondern nur, daß die Thatsächlichkeit der sogenannten Sündfluth (eigentlich Sintfluth) auf einem anderen Wege, als jenem der geologischen Forschung, zur historischen Gewißheit erhoben werden müsse. Vom Standpuncte der geologischen Forschung aus genügt es, die Möglichkeit oder allenfalls auch Wahrscheinlichkeit des genannten Ereignisses sicher zu stellen; und diese wird von unbefangenen Forschern auch bereitwilligst zugestanden, besonders, wenn es sich nicht um eine universelle, die ganze Erde überdeckende Fluth, sondern bloß um eine partielle Überschwemmung der Erde handeln sollte, wie auch immerhin, ohne Beeinträchtigung des biblischen Textes angenommen werden kann. A. Wagner glaubte selbst eine universelle Überfluthung der Erde als geologisch möglich nachweisen zu können. Für eine richtige Auffassung des biblischen Berichtes und über die inneren Gründe seiner Denkbarkeit und Glaublichkeit ist das Beste in Reusch's mehrerwähntem Buche [1]) zu finden,

[1]) Natur und Bibel S. 305 ff.

auf welches wir denn auch rücksichtlich aller weiteren, die biblische Darstellung des Ereignisses betreffenden Detailfragen verweisen. Merkwürdig genug finden sich — wie Lüken [1]) nachweist — obschon verstümmelt und zerstreut, in den Sündfluthsagen der Völker aller Erdtheile unseres Planeten; diese auffallende Übereinstimmung der Völkertradition mit der biblischen Erzählung dürfte wol für sich allein und abgesehen von allen geologischen Indicien, zur Genüge für die geschichtliche Thatsächlichkeit des von der Bibel erzählten Ereignisses zeugen, gleichviel, wie man sich die Modalitäten desselben vom naturwissenschaftlichen Standpunct aus zurechtlegen mag. Wie in der Bibel, bemerkt Lüken, so wird auch in den Traditionen der Völker die Fluth allgemein als ein göttliches Zorngericht über das gottlose, riesenhafte Geschlecht der Urzeit dargestellt; nach den meisten Sagen besteigt der Sündfluthpatriarch einen „verschlossenen Kasten", in welchen er nach vielen Sagen der alten und neuen Welt nicht nur seine Familie, sondern auch alle Arten von Thieren aufnimmt; diese Sagen lassen ihn, dem biblischen Noah ähnlich, verschiedene Thiere, besonders Vögel aussenden und letztlich mit seiner Arche auf einem Berge landen, welchen die Völkersagen constant in den fernsten Punct ihres geschichtlichen Horizontes und den ihren Erinnerungen erreichbaren Ausgangsort der geschichtlichen Völkerströmung verlegen. Auch das Opfer Noah's nach der Sündfluth finden wir in den Sagen der verschiedensten Völker, und der griechische Deukalion wie der chinesische Jao und der chaldäische Xisuthrus bringen nach der Fluth das Opfer dar, wie auf Samothrake und auf den Gesellschaftsinseln die Geretteten nach der Fluth den ersten Altar bauen. Selbst vom Regenbogen, als dem Friedenszeichen nach der Fluth, hören wir in China an der äußersten Gränze Asiens, wie im Lande der Celten und Litthauer in dem äußersten Westen Europa's, ja selbst in Amerika erzählen. Und die besondere Verehrung, welche dem Regenbogen bei vielen Völkern zu Theil ward, mag eben so wie die Verehrung des Ölzweiges als des Zweiges des Friedens nicht ohne ursprünglichen Zusammenhang mit der Geschichte beider bei der Sündfluth sein, wie denn auch Homer vom Regenbogen (*αἱ ἴριδες*) singt:

---

[1]) Die Traditionen des Menschengeschlechtes oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden (Münster, 1856) S. 170—240.

— — — ἄστε Κρονίων
Ἐν νέφεϊ στήριξε, τέρας μερόπων ἀνθρώπων.
(Iliad. XI, 27, 28.)

§. 906.

Mit den Sündfluthsagen der Völker — fährt Lüken fort — hängen auf's engste ihre Paradiesessagen zusammen; der Sündfluthberg wird von ihnen in derselben Richtung gesucht, in welcher sie das Paradieseslаnd suchen, in den Sagen der Indier und Mexikaner werden der Sündfluthberg und Paradiesesberg geradezu identificirt. Aus dieser Identificirung beider Berge wird man es sich auch zu erklären haben, weßhalb z. B. Delphi, weil auf dem Parnaß d. i. auf dem Sündfluthberge des Deukalion gelegen, gleich dem indischen Meru für den Nabel und Mittelpunct der Erde angesehen wurde. Die Beschreibung, welche im Mahabharata und in den Purana's vom Berge Meru gegeben wird [1]), erinnert an die biblische Schilderung des einstmaligen Menschenparadieses; er sendet nach den vier Weltgegenden vier große Ströme aus, auf seinen höchsten Gipfel wächst der Baum der Unsterblichkeit (Katpaurkscham). Ähnlich klingt die Schilderung des Albordsch oder Paradiesesberges der Parsen, und fast noch genauer stimmt die chinesische Paradiesessage mit der biblischen Tradition zusammen. Wir unterlassen es, den weiteren Gestaltungen der Paradiesessage bei den übrigen indogermanischen Völkern, so wie ihrem Zusammenhange mit der Sage von der Atlantis oder Insel der Seligen zu folgen, und beschränken uns auf die Constatirung der Thatsache, daß die Einseitigkeiten heutiger physikalisch-empiristischer Kosmogenien und Erdbildungstheorien, welche alles Irdische und Menschliche, und somit auch den Anfang der Menschenzeit auf Erden aus den Kräften und Gesetzen des Stoffes und der stofflichen Bewegung zu erklären versuchen, die im menschlichen Geschlechte fortgeerbten Erinnerungen über die ursprünglichen Menschheitszustände gegen sich haben — gewiß eine Instanz gewichtigster Art, welche durch sich allein schon hinreicht, fühlbar zu machen, daß die Naturkunde, so weit sie über das in der sinnlichen Erfahrung Gegebene oder durch sichere und unab-

[1]) Lüken S. 65 ff.

weisliche Schlüsse daraus Folgende hinausgeht, es nicht ablehnen könne, sich an anderen, höheren Potenzen des geistigen Erkennens und am ethischen Gesammtbewußtsein der Menschheit zu orientiren; bis zu welchem Grade, wollen wir in den noch folgenden literargeschichtlichen Ausführungen, mit welchen wir unsere Arbeit schließen, in übersichtlicher Kürze darlegen.

§. 907.

Zufolge einer weit verbreiteten, und unter den heutigen Physikern fast allgemein recipirten Ansicht war das Erdgebilde ursprünglich ein weit ausgedehnter Gasball, welcher bei allmälicher Verdichtung in Glut gerieth, und durch langsame Abkühlung in seine spätere Beschaffenheit übergieng. Als Ursache der Verdichtung wird eine im Mittelpuncte des Balles wirksame Kraft angenommen, die man in Bezug auf die Erde und jeden anderen einzelnen Weltkörper für sich genommen als Schwerkraft, in Bezug auf das Verhältniß der Centralkörper aber zu den von ihnen abhängigen Bewegungen der Weltkörper secundären Ranges als Gravitationskraft bezeichnet. Durch die Analogie und relative Identität der irdischen Schwerkraft mit der kosmischen Gravitationskraft hält man sich für berechtiget, die Vorstellung von der Erde als einem ursprünglichen Gasballe auf das ganze Planetensystem zu übertragen, dessen Mittelpunct gegenwärtig der Sonnenkörper ist, und sich die Entstehung aller besonderen Körper dieses Systems, die Sonne mit inbegriffen, als Hervorgang aus einem ursprünglichen riesigen Gasballe zu denken, in dessen Volum die später entsonderten Körper eine indifferente Einheit bildeten. Diese von Kant und Laplace zur Erklärung der Entstehung unseres Sonnensystems angenommene Hypothese wurde von Anderen zufolge der vorausgesetzten Gleichartigkeit aller Weltkörper auf das gesammte sichtbare Universum angewendet, und demzufolge die Entstehung desselben aus einer gleichartigen Urgasmasse unter vermittelnder Concurrenz der dem Stoffe immanenten Kräfte der Attraction und Repulsion angenommen.

Die Richtigkeit dieser physicalischen Hypothese vor der Hand zugegeben, läßt sich doch vor Allem die Frage nicht abweisen, wie es kam, daß sich Gravitationscentra bildeten und gerade an jenen Orten, wo sie wirksam wurden, entstanden; da man ferner eine

rythmisch geordnete Dislocation dieser verschiedenen Centra annehmen muß, so wird man auch nach dem Urheber dieser Dislocation fragen, und einen weltordnenden Verstand und Willen als absoluten Erklärungsgrund der voraussetzlichen Harmonien des kosmischen Ganzen anzunehmen haben. Wenn die Materie nicht selber denkt und will, vielmehr des Denkens und Wollens aus sich selber gar nicht fähig ist, so wird man den weltordnenden Verstand und Willen für etwas von der Materie Verschiedenes und über ihr Stehendes zu nehmen haben, durch dessen Macht der Weltbildungsproceß angeregt wurde. Es fragt sich nur noch, ob die der Materie beigelegten Kräfte der Attraction und Repulsion zur Erklärung des unter den genannten Voraussetzungen eingetretenen Weltbildungsprocesses ausreichen? Wir sagen, nein; Attraction und Repulsion sind die Vehikel zur Hervorbringung von Formen und Gestaltungen, welche, so gewiß sie nicht etwas rein Zufälliges sein sollen, entweder potentiell schon im Stoffe enthalten, oder doch gewiß wenigstens im Verstande des Weltordners präformirt vorhanden waren. Denken wir uns diese Formen dem Stoffe immanent, so sind sie die ihm eingeschaffenen Gestaltungsprincipien, und diese Principien die eigentliche Seele der Gravitations- und Schwerpunctscentra; das Wirklichwerden jener Formen ist die causa finalis des im Stoffe unter Gottes bewegender Willensmacht vor sich gehenden Gestaltungsprocesses. Nur auf diesem Wege gelangen wir zur Erkenntniß eines zureichenden Grundes jener Rotationsbewegungen, aus welchen die kugelförmigen Gebilde der Weltkörper sich herausgebildet haben. Damit ist jedoch erst das Vorhandensein der Weltkörper als solcher, nicht aber das Mannigfaltige ihres concreten Inhaltes erklärt, von welchem wir übrigens nur in Beziehung auf unseren Erdkörper eine sichere und erfahrungsmäßige Kenntniß haben. Die heutige, rein physicalische Naturerklärung geht von der Voraussetzung einer durchgängigen Gleichartigkeit der irdischen Stofflichkeit mit jener der oberen Lichtwelten aus; diese Voraussetzung ist unerweislich, und möchte den Geist der biblischen Weltansicht und die Aussagen eines tiefer dringenden philosophischen Bewußtseins gleich sehr gegen sich haben. Im Anfange — heißt es 1 Mos. 1, 1 — schuf Gott Himmel und Erde. Dieser im ersten Verse der Bibel aufgestellte Gegensatz zwischen Himmel und Erde ist ein im Gebiete der sichtbaren Welt ausgedrückter Reflex des Gegensatzes zwischen dem Reiche

der unsichtbaren geistigen Lichtwelt, in welcher Gott als der Höchste und Oberste thront, und zwischen der sichtbaren Welt und Ordnung. Wie die Körperwelt im Verhältniß zum Geisterreiche das Untere und Dunkle ist, so innerhalb der Körperwelt die niedere Erdwelt im Verhältniß zu den lichten, oberen Welten des sichtbaren Himmels. Demgemäß hat bereits eine ältere christliche Naturphilosophie zwischen der irdischen Materie und der Materie der himmlischen Körper unterschieden, und der Fortschritt der physikalischen Wissenschaften hat nur so viel als nothwendig dargethan, daß man sich die Materie der Körper unseres Sonnensystems als homogen denken müsse; ob aber die schimmernden Sternhaufen, welche aus den unermeßlichen Tiefen des Weltraums als ferne Lichtnebel zu uns niederglänzen, aus demselben massigen Stoffe bestehen, darf mindestens angezweifelt werden. Gleichwol dürfen wir uns vermöge der vielverschlungenen organischen Relationen der sichtbaren Schöpfung die Kräfte des Himmels nicht außer Beziehung zur Erde und Erdformation denken, und es wird uns gestattet sein, die Entstehung der auf dem Wege der bloß mechanischen Physik oder eines bloß physikalischen Dynamismus nicht erklärbaren Mannigfaltigkeit von Stoffen und Gebilden, aus welchen der massive Erdkörper besteht, in einem Causalzusammenhange mit den Einflüssen planetarischer und siderischer Potenzen zu setzen; wenigstens ist bis jetzt ein solcher Zusammenhang noch nicht als unmöglich nachgewiesen worden, und es ist der Frage werth, ob uns in dem Glanze des edlen Erdgesteines nicht etwas Astralisches entgegenschimmere, ob die edlen, gediegenen Metalle der Erde, das Gold namentlich, nicht an einem höheren, edleren Feuer, als jenem der heißen Erdgluth, ob es nicht an Sonnenfeuer gekocht sei, woraus dann wol auch der physikalische Grund der Unmöglichkeit der Goldmacherkunst einleuchten würde, weil nämlich einem schwachen Erdenwesen, wie der zeitliche Erdenmensch ist, nicht die ungebunden waltenden kosmischen Potenzen zur Verfügung stehen. Setzen wir aber die Mannigfaltigkeit der edleren Stoffe, Kräfte und Gebilde des Erdkörpers in eine innere Beziehung zu höheren siderischen Kräften und Einflüssen, so müssen wir die in dem stofflichen Erdgebilde zusammengedrängte Mannigfaltigkeit als einen Reflex einer im Reiche der siderischen Welt ausgebreiteten Mannigfaltigkeit von Kräften und Formen, und die Astralwelt als eine urbildliche Darstellung derselben und als einen primitiven

Reflex der göttlichen Gedanken von diesen Kräften und Formen denken. Damit ist nun die physikalische Theorie der Erdbildung in das Gebiet der speculativen Kosmologie eingerückt, und zugleich zu den ihrem tieferen Sinne nach nie veraltenden Anschauungen einer älteren Naturphilosophie in innere Beziehung gesetzt, vielleicht auch die Einzigkeit der Erde, und ihre im Sinne der älteren Naturlehre gedachte Beziehung zum sichtbaren Weltganzen in die richtige Beleuchtung gesetzt.

Unter den neueren speculativen Denkern hat zuerst Fr. v. Baader die mechanistisch-physikalischen Welttheorien energisch bekämpft [1]), und die tiefere Bedeutung des Gegensatzes zwischen der lichten oberen Raumwelt und der irdischen Dämmersphäre, die ihr Licht von Oben erhält, eindringlich hervorgehoben; die Sonne faßte er ihrem Wesen nach als ein Mittleres zwischen Erde und Sternen, und lehrte, daß beide, Sonne und Erde, in ihrer Art einzig seien. Bis hieher dünkt es uns möglich, diesem originellen Denker zu folgen; wenn er jedoch eine ursprüngliche Stellung der Erde in loco solis behauptet, so scheint uns dieß, worauf doch Baader selbst in Bezug auf seine kosmischen Anschauungen so hohen Werth legt, nicht mehr schriftgemäß, und mit der Schrift nur künstlich vereinbar zu sein. Es ist allerdings richtig, daß die Genesis die Sonne erst am vierten Schöpfungstage über der Erde aufgehen läßt; daß aber die Sonne an die ihrem ursprünglichen Orte entrückte Erde eingetreten sei, läßt sie nirgends auch nur ahnen. Die biblische Anschauung ist vielmehr diese, daß die am ersten Schöpfungstage von dem Stoffe der dunklen Niederwelt (Planetarwelt) ausgeschiedene und aufwärts gestiegene materia lucis (Lichtäther) in der vierten Schöpfungszeit im Sonnenkörper sich centralisirt habe und dieser hiedurch zu einem selbstleuchtenden Körper und Centralpuncte der planetarischen Niederwelt geworden sei. Aus der reinigenden und klärenden Wirkung des im Sonnenkörper gesammelten Lichtes auf die irdische Atmosphäre werden wir wol es auch zu erklären haben, daß die Bibel auch den Sternhimmel erst am vierten Tage auf Erden sichtbar werden läßt, der doch schon am ersten Tage geschaffen war, und mit einem anderen Lichte leuchtet, als der Sonnenkörper, welcher mit der aus dem Stoffe der Niederwelt entbundenen materia lucis bekleidet

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom. S. 579, Anm. 1; S. 581, Anm. 1.

wurde, oder dieses Licht, so zu sagen, in sich selber hineinnahm, und mit demselben auch alle vires formatrices lucis, daher wir uns allerdings alle in Kraft des Lichtes auf der Erde erzeugten oder aus ihren Samen entwickelten Formen und Bildungen in der Sonne virtuell und causaliter aufgehoben zu denken haben werden. Nur die organische Form des Menschen, die über alle terrestrischen Formen und Bildungen hinausragend, eine neue besondere Schöpfung Gottes war, ist als solche nicht schon in der, im Sonnenkörper gesammelten materia lucis enthalten gewesen, wie denn weiter auch in das von Gottes Hand geformte Menschengebilde nicht bloß die Lichtkraft der Sonne als Element der sinnlichen Belebung eingieng, sondern in den edelsten Theilen und Organen dieses Gebildes etwas von astralischem Lichte geborgen ward, um den Lichtgeburten des Denkens als stoffliches Element der Ausgeburt zu dienen. Daher der wahlverwandtschaftliche Zug des höheren menschlichen Denklebens zu der himmlischen Sternwelt, in deren Regionen er die Ideale seines Erdendaseins zu versetzen liebt; im Gegensatze zu dem Sonnenfeuer, welches im menschlichen Zeugungssamen enthalten ist, ist im reinen, geklärten Blicke des Menschenauges etwas Astralisches enthalten, und nur in der Gluth der irdischen Leidenschaften trübt sich oder erlischt dieser Glanz und tritt an seine Stelle ein Feuer anderer Art, das in den Regionen dieser dämmernden Niederwelt seinen Ursprung hat und an den Stoff derselben gebunden ist.

Nach Baader's Anschauung, die indeß in diesem Puncte nur unentwickelte Ansätze enthält, sind alle materiellen Körper die Realisation einer partiellen spirituösen Potenz des allgemeinen Astralgeistes, welche von den Elementarkräften empfangen, in diesen gleich als in einer matrix aus dem samenartigen Zustande in jenen ihrer kräftigen Formation übergehen; der Erde weist er die Function einer matrix für die gesammte sichtbare Schöpfung zu. Dieß scheint uns doch in gewisser Beziehung zu weit gegangen, und zwischen der Formursache und der bewirkenden Ursache nicht hinreichend unterschieden zu sein. Die Samen des Lebendigen und die Formen des anorganischen Körperlichen sind nach unserer Auffassung, die wir auch für die biblisch-christliche halten, unmittelbar von der Erde eingeschaffen worden, und den siderischen Kräften kann nur eine den Gestaltungsproceß influirende Thätigkeit zukommen; diese siderische Causalität wird von den entsprechenden urbildlichen Potenzen der

siderischen Welt ausgehen, und somit auch nach der Diversität dieser Potenzen sich theilen und diversificiren. Das allgemeine Agens der niederen Planetenwelt aber, welcher unsere Erde angehört, ist die seit der vierten Schöpfungszeit im Sonnenkörper centrirte materia lucis, durch deren Wirksamkeit wir uns auch jene höheren siderischen Influenzen vermittelt denken müssen; ein wirkliches Eingehen des Astralischen aber in die Erdsphäre, nicht bloß quoad efficientiam, sondern auch quoad esse können wir, wie bereits angedeutet, erst bei der göttlichen Erschaffung des Menschen und Gestaltung des Menschenleibes zugeben. Baader selber würde die ersten Samen und Formen der irdischen Körper und Wesen nicht für siderische Lichtsamen ansehen, wenn er sich nicht den ursprünglichen Ort der Erde in loco solis gedacht hätte. Wir halten uns also Bezug auf die ersten Formen der terrestrischen Dinge an einen etwas stricter gefaßten Schöpfungsbegriff, der uns auch die bei Baader von einem gewissen kosmischen Dynamismus allzusehr überwältigte morphologische Anschauung der Dinge erst vollkommen zu ihrem Rechte gelangen zu lassen scheint.

§. 908.

Neben diesem kosmischen Dynamismus und auf Grund desselben tritt bei Baader auch noch ein ethischer Dynamismus im Wirken der geistigen Potenzen auf das Physische und Körperliche hervor, und steht mit seiner Lehre von der Materialisirung der sichtbaren Natur und Schöpfung im engsten Zusammenhang. Die geschaffene Natur — lehrt Baader — war ursprünglich immateriell, und wurde erst zufolge einer Herausrückung aus ihrem Centrum materialisirt; da nämlich die Gott abtrünnig gewordenen Geister die selbstlose Natur, anstatt dieselbe und sich selber Gott frei unterzuordnen, zu einem Werkzeuge ihres Handelns gegen Gott gebrauchen wollten, mußte ihnen dieselbe entzogen, und zugleich auch gegen jene Intelligenzen erhoben und bekräftiget, eben deßhalb aber auf eine neue Weise aus ihrem Centrum herausgesetzt werden, durch welche sie jenen Intelligenzen entzogen und übergeordnet wurde. Dieß ist die zeitlich-räumlich gewordene oder materialisirte Natur, in welche der Teufel nicht mehr durch sich selber, sondern nur mittelst des Menschen Eingang finden konnte. La matière fut créée afin

que le mal ne puisse prendre nature (St. Martin). Die Materie hatte dem Zerfallen der Creatur in Nichts zu steuern, und die Entstehung derselben bezeichnet und constituirt den Beginn des mosaischen opus sex dierum, welches mit der Erschaffung des Menschen als des von Gott bestimmten Restaurators und Retters der durch Lucifer's Fall verdorbenen selbstlosen Creatur abschloß. Allein auch der Mensch entsprach dem ihm von Gott zugewiesenen Berufe nicht. Die Urbestimmung des Menschen war, das Paradies zu bauen, es zuerst über die ganze Erde, dann über das Universum auszubreiten d. h. die Creaturen wieder in die Ewigkeit zu verzücken, Gott zuzuführen. Indem aber der Mensch sich selbst vom Ewigen abkehrt, erweckt er den Fluch (die Flucht) Gottes, in sich und in den Creaturen; die Natur vermag keine paradiesischen Früchte mehr zu tragen, producirt aber Mißgestalten, deren Veranlasser er ist, und die auf seine Kosten leben. Die Prävarication des ersten Menschen wiederholte sich in den Sünden seiner Descendenten, deren gräuelvolle Verbrechen die Sündfluth herbeiführten; man werfe einen Blick auf unserer Erdkugel — sagt Baader — auf welcher vielleicht für ein hiezu geöffnetes Auge kein Punct zu sehen sein dürfte, welcher nicht Spuren einer Rache des Himmels gegen jene Wahnsinnigen zeigte, welche sich mit titanischem Trotze mit dem Lügner und Mörder von Anfang gegen Gott verbanden. Denn diejenigen neueren Naturphilosophen, welche meinen, alle diese Katastrophen ganz natürlich, nämlich durch die blind wirkenden Elementar- oder kosmischen Kräfte geschehend erklären zu können, zeigen sich hiebei eben so klug, als jener sich zeigen würde, welcher, wenn man ihn um die Ursache der Hinrichtung eines Missethäters befrüge, diese Ursache in der physischen Beschaffenheit des Henkerschwertes und in dessen physischer Einwirkung auf den Hals des Missethäters vollkommen genügend geben zu können meinte. Wenn diese Strafen und Plagen in der Geschichte später nicht mehr vorkommen, so muß man hieraus den Schluß theils auf die Abnahme der kosmischen Virtualität und also der Einwirkung der Menschen auf die Natur ziehen, theils daß diese Verbrechen nicht mehr corporativ oder durch nationale Bündnisse, sondern bloß individuell dermalen noch verübt werden und verübbar sind, wogegen aber Gräuel anderer Art, in welchen nicht die Hypersthenie, sondern die darauf folgende geistig-leibliche Asthenie des Menschen sich offenbart, um so häufiger sich verbreiteten.

In Bezug auf den Zusammenhang zwischen Sünde und Störung einer ursprünglichen Wohlordnung der Natur berühren sich mit Baader's Anschauungen jene Veith's, welcher gleichfalls, bei grundsätzlicher Verwerfung einer Einwirkung des Geisterfalles auf die Naturordnung, dennoch das dynamische Verhältniß des Urmenschen zur Erdnatur entschieden festhält, und die auf dem Wege geologischer Forschung aufgewiesenen Spuren und Denkzeichen gewaltsamer Naturkatastrophen in die postadamitische Zeit verlegt. So wenig man von den verwitterten Ruinen Ninive's — bemerkt Veith[1]) — oder von den Trümmern eines abgebrannten Dorfes aussagen wird, daß Gott sie so erschaffen habe, so wenig mag es sich geziemen, die Steinkohlen-, Braunkohlen- und Torflager, die vulcanischen Gesteine, die erstarrten Lavaströme, den Schutt, das Geröll u. dgl. als Werke der Schöpfung zu bezeichnen. Sie sind zwar sämmtlich Wirkungen chemisch-elektrischer und mechanischer Gesetze, die der Natur eingeschaffen, aber keine Werke der ursprünglichen Schöpfung, wie sie erhaben und einfach in der mosaischen Urtradition geschildert wird, da man einen Vorgang der Verwüstung und Zerstörung nicht den Namen eines Schöpfungsactes beilegen kann. Es sind Zerrüttungen einer uranfänglichen (im Sechstagewerk beschriebenen) Ordnung, die jedoch durch Gottes Macht dergestalt beherrscht und gelenkt werden, daß eine neue und höhere Gestaltung der Dinge aus ihnen hervorgehen muß. Die neuere Naturwissenschaft faßt jene gewaltsamen Katastrophen als natürliche Ergebnisse im Processe der Erdgestaltung, und schließt aus den über einander gehäuften Schichten der Erdrinde, in welchen die Spuren dieser Katastrophen sich vorfinden, auf eine Reihe langer Perioden, in welchen der Erdgestaltungsproceß ablief. Diese angeblichen Perioden lassen sich aber, fährt Veith weiter fort, nicht nur auf keinerlei Weise den mosaischen Schöpfungstagen einfügen oder mit denselben vereinbaren, sondern bieten auch in Bezug auf ihre angebliche Dauer und Reihenfolge gar Manches dar, was den geologischen Köhlerglauben zu erschüttern geeignet ist. Die Reihenfolge anbelangend läßt sich die sogenannte azoische Periode der krystallinischen Urgebirge nicht erhärten; vom Granit scheint es erwiesen, daß er nicht einzig der Urzeit angehört, sondern theilweise unter die jüngsten Formationen der Erdrinde gehört. Die von der heutigen Geologie

[1]) Anfänge der Menschenwelt. S. 350 ff.

angenommene Reihenfolge der Gesteinformationen unterliegt mancherlei Bedenken; und unter den Geologen selber variiren die Ansichten hierüber. Die lange Dauer jener angeblichen Erdbildungsperioden wird unter Anderem aus der Zeitlänge abgeleitet, welche jene Wälder, deren Reste man jetzt als Steinkohlenflötze ausgräbt, zu ihrer Entwickelung gebraucht haben mochten. Wenn man jedoch in Erwägung zieht, daß diese Wälder nur aus schnell wachsenden kriechenden und baumartigen Farren bestanden, zu deren raschen Gedeihen in der Urzeit die günstigsten Bedingungen vorhanden waren, so schwinden jene Hunderttausende von Jahren, welche man für die Bildung jener fossilen Holzmassen in Anspruch nimmt, auf ein recht bescheidenes Maaß zusammen. Die angenommene Stufenfolge aufeinander folgender Welten von stets vollkommener organisirten Pflanzen- und Thiergeschlechtern will sich nicht bewähren; an den fossilen Reptilien ist ein höherer Grad organischer Ausbildung erkennbar, als an den jetzt lebenden, und die Fische aus sehr alten Schichten gehören der höchsten Ordnung dieser Thierklasse an. Ein großer Theil der fossilen Pflanzen und Thiere ist mit den jetzt lebenden Geschlechtern identisch; andere in Folge der Veränderungen in Boden und Klima erloschene Arten und Gattungen lassen sich ohne Zwang in die gegenwärtig bestehenden einreihen. Veith leitet die fossilen Thierreste aus der postadamitischen Zeit her, und glaubt den Umstand, daß man unter ihnen bisher nicht auch Menschenknochen gefunden habe, am natürlichsten daraus zu erklären, daß die vor der Fluth am meisten bevölkerten Gebiete der Erde in geologischer Beziehung bis jetzt noch wenig untersucht worden, oder auch der heutigen Forschung gar nicht mehr zugänglich seien. Er macht also jene seltsam geformten und riesenhaften Ungeheuer, deren fossile Reste wir kennen, zu Zeitgenossen der antediluvianischen, urkräftigen und riesigen Menschengeschlechter, die ohne Zweifel ihren kühnen Muth und ihre riesigen Kräfte an der Bekämpfung jener Ungeheuer erprobten, bis die letzte große Fluth den mörderischen Kämpfen und Schandthaten eines ruchlosen und verthierten Geschlechtes das Ende brachte. Diese Katastrophe war aber nur das Schlußglied einer Reihe anderer gewaltsamer Naturkatastrophen, welche durch den Sündenfall des ersten Menschen entfesselt wurden [1]);

---

[1]) Vgl. Anfänge S. 216.

denn mit dem Abfall des Menschen von seiner gottgesetzten Bestimmung war auch die irdische Körperwelt, die im zuletzt erschaffenen Menschen ihren Abschluß, ihre Vollendung und Sabbathruhe erreichen sollte, in die Unruhe des steten Werdens und Vergehens, und dessen gewaltsame Processe zurückgefallen. Sie, die zur Persönlichkeit des erschaffenen Geistes herangehoben, und an derselben theilnehmend, dem Geiste dienstbar werden, durch ihn geordnet und veredelt werden sollte, wurde mit dem Falle des Menschen und der damit verbundenen Losreißung des Irdisch-Natürlichen von der Herrschaft des Geistes sich selbst und der Unruhe ihrer fluthenden Bewegung anheimgegeben.

Wir hätten gegen diese Erklärung des Verhältnisses des Menschen zur Erdnatur einzig dieß zu erinnern, daß uns der im Menschen seiner Idee nach gegebene Halt der Erdnatur zu verwiegend in den „Geist" des Menschen gesetzt zu sein scheint, während doch der primitive Mensch als solcher, und nach der Ganzheit seines übernatürlich gehobenen Wesens jener Halt- und Ruhepunct war, welchen die Erdnatur als das außer und über ihr gelegene geschöpfliche τέλος sucht und desiderirt!

§. 909.

Wie immer man über das in Wesen und Idee des Menschen begründete innere dynamische Verhältniß desselben zur äußeren Natur denken mag — in welchem Puncte eine berechtigte Verschiedenheit der Meinungen herrschen mag — so sicher und gewiß ist das Wunder nach seiner Möglichkeit und Wirklichkeit in der Idee des Verhältnisses der Natur und Schöpfung zum Göttlichen und Absoluten begründet, und die Existenz der Welt und Natur selber ein Wunder der göttlichen Macht und Weisheit, das mit der Schöpfung begonnen hat und in den nachfolgenden Wirksamkeiten Gottes nur immerfort durch neue, noch größere Wunderthaten überboten werden kann. Denn Gott wirkt, nachdem er einmal nach Außen zu wirken begonnen hat, immerfort, und dieses sein fortdauerndes Wirken kann nur als eine fortdauernd gesteigerte Evolution seiner Macht und Größe in den Werken seiner Schöpfung, als eine fortdauernde Steigerung der Bethätigung seiner Wundermacht gedacht werden, die, weil unerschöpflich, in alle Ewigkeit fortdauern

wird, so daß die dereinst in Gott vollendete Welt erst recht und ganz der Wunder Gottes voll sein, und in der vollkommensten Entfaltung der unerschöpflichen Wundermacht Gottes bestehen wird. Die Realität des Wunders ist somit eine unabhängig von aller irdischen Erfahrung aus der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt sich ergebende Wahrheit, gegen welche sich nicht mit irdischen Erfahrungsgründen streiten läßt, während das vorerwähnte dynamische Verhältniß des Menschen zur äußeren irdischen Natur immerhin bestritten werden kann [1]), und wofern es als speculative Wahrheit behauptet wird, der dawider zu sprechenden scheinenden Erfahrungsgewißheit gegenüber gerechtfertiget werden muß.

Wenn nun vom Standpuncte eines religiösen Theismus gegen die Thatsächlichkeit der Wunder nichts eingewendet werden kann, diese vielmehr in jenem Standpuncte so sehr begründet sind, daß die Welt und Schöpfung Gottes eben so wenig ohne Wunder, als die Religion ohne Mysterium gedacht werden kann, so fragt es sich vor Allem, was man unter Wunder zu verstehen habe, und weiter, wie die Idee des Wunders mit unserem zeitlich-irdischen Welt- und Erfahrungsbewußtsein zu vermitteln sei. Wir haben unter Wunder gemeinhin das unmittelbare Hereingreifen einer übernatürlichen, somit göttlichen Causalität in die von Gott gegründete natürliche Daseinsordnung zu verstehen; im engeren Sinne bedeutet das Wunder eine unmittelbare göttliche Machtbethätigung in der sinnlichen Erscheinungswelt. Als Wunder haben alle jene in den Bereich der sichtbaren Welt und Ordnung fallenden Thatsachen und Erscheinungen zu gelten, für welche die zureichenden Erklärungsgründe nicht in den natürlichen Kräften selber gelegen sein können. Die Möglichkeit der Wunder wird daraus begründet, daß Gott als absoluter Herr der Natur auch die Macht haben muß, in den von ihm selber gegründeten Naturzusammenhang unmittelbar einzugreifen, und innerhalb desselben Wirkungen zu setzen, welche aus der Wirksamkeit der Naturkräfte als solcher und für sich genommen nicht hervortreten würden und auch nicht hervortreten könnten. So weit das Wunder von dem gewohnten Laufe der Dinge abweicht, ist es zugleich auch etwas Außerordentliches; aber nicht diese Außerordentlichkeit, son-

[1]) Vgl. die Einwendungen gegen Veith's Erklärung der geologischen Revolutionen bei Reusch, Natur u. Bibel S. 223 ff.

dern die Übernatürlichkeit der Thatsache constituirt das Wesen des Wunders, und es ist schon deßhalb jede gegen das Wunder als solches vom Standpuncte des menschlichen Erfahrungsbewußtseins erhobene Instanz als verfehlt zu erachten, weil damit nicht das Wesen der Sache, sondern nur ein accidentelles Moment der Sache, die Außerordentlichkeit nämlich, getroffen wird, welches indeß bei näherer Betrachtung in sein Gegentheil umschlägt. Es ist nämlich von Seite eines speculativ vertieften Theismus schon öfter als einmal bemerkt und hervorgehoben worden, daß das Wunder nur zu unserer, in Folge der Sünde depotenzirten zeitlich-irdischen Lebensordnung sich als das Außerordentliche verhalte, während eine von der Herrlichkeit und Klarheit Gottes erfüllte und durchdrungene Welt, wie der Gnade, so auch des Wunders voll sein müßte, und einst auch in Wahrheit voll sein wird. Somit könnte man das einzelne Wunder auch als ein momentanes oder vorübergehendes Durchleuchten der in der Gnade und Glorie Gottes vollendeten zeitlich-irdischen Ordnung der Dinge nehmen, obschon hiemit nicht der eigentliche Begriff des Wunders, sondern nur eine das Wesen des Wunders beleuchtende speculative Idee angedeutet werden will.

Wie mit der Idee der in Gott zu vollendenden Welt, läßt sich das Wunder auch mit der Idee des Menschen in Verbindung setzen, in dessen Vollendung in einem gewissen Sinne die Vollendung des Weltganzen gipfeln soll. Wir möchten jedoch diese Idee nicht in einem der Absolutheit Gottes, und dem übernatürlichen Charakter des Wunders derogirenden Sinne ausbeuten, was eigentlich ohnehin schon durch das vorher Gesagte ausgeschlossen ist; der eigentliche Wunderthäter ist und bleibt Gott [1]), und wenn der Mensch als Wunderthäter auftritt, so wirkt er in der Kraft Gottes. Richtig aber ist, daß eine solche wunderbare Macht über die den Menschen umgebende Natur in der Idee des in Gott begnadeten ursprünglichen Menschen liegt, und daß der ursprüngliche d. i. reine, integre und in Gott begnadete Mensch im höheren Sinne durch den Gottmenschen Christus restituirt worden ist, der, wie er an sich das Wunder aller Wunder ist, so auch nur wunderbar (ex virgine) in den menschlichen Gattungsverband eintreten, und in seinem ganzen Leben und Wirken sich nur wunderbar und wundervoll d. h. über

---

[1]) Qui facit mirabilia solus. Psalm 17, 18.

die gewöhnliche Ordnung hinausragend zeigen und erweisen konnte. In diesem Sinne können wir uns Baader's Wort aneignen, daß, wer miroir Gottes ist, auch seinerseits wieder zum miracle der Natur werde.

Damit sind wir nun auch bei dem Puncte angelangt, von welchem aus sich uns ein tiefster Einblick in das Wesen des Wunders auf dem Standpuncte und in den Anschauungen einer religiös-christlichen Kosmologie (oder wenn man lieber will, Kosmosophie) eröffnet. Gott, der über alles Wunder Erhabene, ist die absolute, überseiende Urform aller Dinge, die in den Weltdingen sich innerhalb des Bereiches der geschöpflichen Begränztheit abgestaltet. Christus ist als Gott der wesenhafte Abglanz und Ausdruck dieser Urform, seine himmlisch verklärte Menschheit aber der in Gott vollendete Inbegriff alles Zeitlichen und Geschöpflichen in der höchsten übernatürlichen Vollendung desselben. Demnach liegt es in der Idee des Gottmenschen und Weltheilandes Christi, daß Alles durch ihn und in ihm zu seinen höchsten Zielen oder in Gott vollendet werde; und demzufolge mußte die ganze sittliche Weltentwickelung (nach dem Falle des Urmenschen) zunächst auf die Wirklichwerdung der ewigen Idee des Gottmenschen, nach der geschichtlichen Verwirklichung derselben aber auf die Heiligung der gesammten Zeit und Welt in Christus abzwecken. Wenn die ganze vorchristliche sittliche Entwickelung auf Christus abzweckte, so mußte sie, freilich noch in unvollendeter Weise, die Form dessen, auf welchen sie abzweckte, an sich vorweisen; und wenn Christus das Wunder der Wunder ist, so mußten auch Wunder sein vom Anfang her verheißenes Kommen anticipiren und testificiren; in diesen Wundern der vorchristlichen Gottesoffenbarung und Heilsordnung ist bereits das noch nicht fleischgewordene Wort des Ewigen als Heiland und Offenbarer wirksam. Eben so mußte sich, nachdem er persönlich in den menschlichen Gattungsverband eingegangen, seine bleibende Gegenwart im Geschlechte der Erlösten zu einem fortdauernden Wunder gestalten, dessen Form sich selbstverständlich, wie die gesammte Heilsgeschichte der Menschheit nicht a priori construiren, sondern nur aus den Thaten und Anordnungen Gottes lernen läßt. Auf Grund dieser göttlichen Unterweisung erkennen wir den eucharistischen Christus als das in der Kirche fortdauernde Wunder der Gegenwart Christi unter den Seinen auf Erden, welches indeß, wie es als leuchtender

Mittelpunct in den Gnaden der übernatürlichen Heiligung seine strahlenden Radien allwärts aussendet, so auch in den mannigfaltigsten Abstufungen von wunderbaren Thaten und Machtwirkungen Christi in der neutestamentlichen Kirche umgeben ist, welche sich in der Geschichte des menschlichen Zeitlebens wie die Sterne und Sterngruppen am dunklen Nachthimmel ausnehmen. Wie der dunkle sternbesäte Nachtmantel der Isis, ist die in das Dunkel der Zeitnacht getauchte Menschengeschichte im Leben der Heiligen mit göttlichen Wunderthaten als Testificationen der Wundermacht des Weltheilandes geschmückt, welche, wie die alttestamentlichen Wunder seiner zeitlichen Erscheinung vorausgiengen, der dereinstigen Wiederkunft Christi in Glorie vorausgehen, und diese selber anticipiren [1]).

---

[1]) Die vorstehend gegebene speculative Entwickelung der Idee des Wunders unterscheidet sich von jener Deutinger's (Renan u. d. Wunder. München, 1864) dadurch, daß hier auf das Wesen des Wunderbaren als solchen eingegangen wird, während Deutinger sich den Nachweis der Möglichkeit von Wundern im Gegensatze zum Determinismus einer auf ihre unantastbare Exactheit pochenden Naturwissenschaft zum Ziele setzt. Hätte er statt der ungläubigen Naturwissenschaft den Naturalismus im allgemeineren Sinne und als philosophische Doctrin verstanden, sich zum Objecte der Bekämpfung gewählt, so würde auch die Idee des „Supranaturalen", um welche es sich in der Erörterung über das Wesen des Wunders eigentlich handelt, zu einem bestimmteren Ausdrucke gelangt sein. Indem er übrigens der auf einem unpersönlichen Weltgesetze als Letztem und Höchsten fußenden Naturwissenschaft die freie Persönlichkeit als das die unfreie Natürlichkeit Überragende gegenüberstellt, und auf den absoluten persönlichen Gott als letzte und absolute Ursache alles Geschöpflichen und Natürlichen hinweist, hat er allerdings den absoluten Möglichkeitsgrund des Wunders der deterministischen Naturwissenschaft gegenüber aufgezeigt; und noch mehr, er führt diese deterministische Naturanschauung von ihrem eigenen Standpuncte über sich selbst hinaus und zur nothgedrungenen Anerkennung der von ihm vertheidigten Möglichkeit und Realität der Wunder hin, indem er zeigt, daß der Determinist unvermögend sei, von seinem Standpuncte aus die primitive Entstehung der aufwärts steigenden Reihe organischer Bildungen zu erklären; die Entstehung der Pflanzen, der Thiere, des Menschen ist nicht aus den Kräften des Stoffes als solchen abzuleiten, ihr Vorhandensein ist ein Wunder der göttlichen Schöpfermacht, ja die gesammte Schöpfung ist ein solches Wunder. Das Wunder der Offenbarung aber (d. h. die Wunder, von welchen die Offenbarungsgeschichte berichtet) ist eine Hinweisung auf den

§. 910.

Mit dem vorausgehend Erörtertem sind wir an einem Höhenpuncte der Betrachtung angelangt, von welchem aus wir die Idee des christlichen Supranaturalismus im Ganzen und Großen zu entwickeln vermögend sind. Unter dem Übernatürlichen im Allgemeinen haben wir eine höhere unmittelbar durch Gott causirte Form und Ordnung zu verstehen, kraft welcher alles Natürliche im geistigen und im sichtbaren Universum zu seinen gottgedachten höchsten Zielen vollendet werden soll. Die Erreichung dieses Zieles bedeutet die Erhebung des Geschaffenen in einen Zustand überzeitlicher Vollendung, in welcher es von Gottes verklärender Lichtkraft ganz durchdrungen, und damit in den absoluten Mittelpunct seines Seins und Daseins vollkommen eingerückt sein soll. Was dieser verklärenden Durchdringung widerstrebt, soll endgiltig und für immer aus dem Bereiche des Lichtes und des Lebens ausgeschieden werden, und in die infranaturale Region des ewigen Todes und der ewigen Nacht hinabsinken, deren Zuständlichkeiten das directeste Gegentheil des Zustandes ewiger Verklärung ausdrücken und ein absolutes Hinausgestoßensein aus dem absoluten Lebenscentrum oder das Elend eines absolut excentrisch gewordenen Seins bedeuten, welches von der allwirkenden Gottesmacht als einem unentrinnbaren Kerker und einer engstanliegenden Fessel umschlossen, und innerlich völlig lichtlos, zur Qual und Ohnmacht des ewigen Sterbens verurtheilt ist. Dieses ewige Sterben wird der Zustand des auf ewig verworfenen Menschen sein, bei den des Sterbens unfähigen reinen Geistern ist statt des ewigen Sterbens an einen ewigen Tod zu denken, der somit einen noch unter die trostlose Unseligkeit verwor-

---

künftigen Zustand der vollendeten Welt und Ordnung, in welchem die vollendete Persönlichkeit über die unfreie Naturwirklichkeit vollkommen (innerhalb der Gränzen ihrer Geschöpflichkeit und der von Gott festgestellten Ordnung) Macht haben wird. Hier ist stillschweigend vorausgesetzt, daß sie diese Macht nur in Gott haben könne, und somit Gott der eigentliche und wahre, ja der einzige Wunderthäter sei, und dieß ist's, was zu der in Deutinger's Schrift vom allgemeinen religiös-christlichen Standpuncte aus unternommenen Apologetik des Wunders als Ergänzung hinzugefügt werden muß, woraus sich alles Weitere, oben im Texte Gesagte von selber ergibt.

jener Menschen hinabgedrückten Zustand des Unseligseins oder die absolute Finsterniß nach ihrem Ansichsein ausdrückt. Diese Finsterniß mit allen ihren Schrecken ist aber nur ein Zustand derer, die in ihr stehen, und somit für die ihr Entrückten nicht vorhanden, die als Verklärte Alles in Gottes Lichte schauen und in jenen unseligen Zuständlichkeiten nur die absolut verwirklichten Gedanken der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit, somit lauter Licht erblicken.

Gott ist Licht und wohnt im Lichte; er muß demnach auch in seinem Wirken nach Außen sich als Macht des Lichtes erweisen, und die vollendete Schöpfung wird seines Lichtes voll sein. Diese Macht des Lichtes erweiset sich an Allem, was ihr nicht in finsterer Selbstsucht widerstrebt, als eine Macht der Klärung; und so sind zunächst die Himmel, in welchen Gott mit den seligen Geistern wohnt, der Klarheit und des Lichtes voll, und diese Geister in Kraft jener Klärung in ihr überzeitliches, äviternes Sein in Gott und zum Theilhaben an Gottes seligem Sein und Leben eingerückt. Aber auch die gesammte sichtbare Schöpfung soll in Kraft jener Klärung aus ihrem zeitlichen unverklärten Sein in ihr überzeitliches ewiges Sein, und in den Stand der Verklärung erhoben werden, aus den Trümmern der vergänglichen jetzigen Welt soll die zukünftige unvergängliche Welt und Schöpfung herausgeboren werden; und eben so soll der von den Banden der Zeitlichkeit befreite, und von der Macht des Todes und der Sünde erlöste wiedererstandene Mensch in die seligen Freuden einer ewigen Glorie eingehen, und in seiner Freude und Glorie jene des seligen Geisterhimmels ganz und voll werden. Das Princip der Klärung ist der im höchsten aller Himmel thronende Christus, dessen himmlisch verklärte Menschheit das Prototyp der Weltvollendung und der lebendige Inbegriff der gesammten in Gott zu vollendenden Schöpfung ist; kraft ihrer innigsten hypostatischen Einigung mit dem lebendigen Worte des Ewigen trägt sie zugleich auch die Fülle der Kräfte in sich, durch welche die Weltvollendung gewirkt werden soll. Alle übernatürliche Causalität und Wirklichkeit in der erlösten Welt und Schöpfung ist sonach auf Christus als ihr lebendiges Princip zurückzuführen, und ist ein Abdruck und Ausdruck dessen, was er selber in seinem gottmenschlichen Sein und Wesen ist; wie der Mensch seinem Wesen und seiner Idee nach der mikrokosmische Inbegriff der gesammten Schöpfung ist, so ist der im Himmel thronende Christus der hyperkosmische

Inbegriff und das Haupt der gesammten in Gott zu vollendenden Schöpfung, und trägt das vollendete Sein derselben in supereminenter Virtualität in sich. Demnach bedeutet die Vollendung der Schöpfung die Hineinbildung derselben in die lebendige und lebengebende Form Christi, alle Dinge im Himmel und auf Erden sollen in ihm instaurirt und den Zielen ihrer letzten und höchsten Vollendung entgegengeführt werden.

Von der Idee Christi als Restaurators der gefallenen Menschheit ausgehend fassen wir die klärende und vollendende Wirksamkeit zunächst als geistig-ethische Wirksamkeit auf die Herzen und Seelen der Menschen, als Reinigung, Läuterung und Heiligung des sittlichen Willens, welche aber nicht ohne eine den ganzen Menschen fassende, und ihn in seinem inneren Wesen fassende Wirksamkeit der supranaturalen Heilsgnade gedacht werden kann, und unter das allgemeine Genus der göttlichen Heiligungsthätigkeit fällt. Nicht bloß der Mensch, sondern die gesammte Schöpfung soll in Gott geheiliget und gesegnet werden, und die christliche Erlösungsgnade ist nur eine dem Stande des gefallenen Menschen appropriirte Application dieser allgemeinen und auf die Gesammtheit des Geschaffenen gerichteten Vollendungsthätigkeit Gottes, die im Heiligen und Segnen besteht, und schon am ersten Schöpfungssabbat sich als diese Macht der Heiligung und Segnung bethätigte, als solche aber vollkommenst und zuhöchst im ewigen Gottessabbat der Schöpfung sich bethätigen soll. Das Übernatürliche ist, nach dieser Seite aufgefaßt, zunächst Wirkung Gottes im Geschaffenen, nach seinem substanziellen Wesen betrachtet ist es Gott selber, Christus die lebendige Form desselben und der von Christus ausgehende Geist des Lebens der Wirker der Vollendung des Geschaffenen in der Huld und Gnade des Ewigen. Die Vollendung der Dinge besteht darin, daß Gott Alles in Allen sei; er wird aber dieses auf die den vollendeten Dingen angemessene Art sein, und demzufolge auf andere Art in den zum seligen Sein vollendeten Geschöpfen, auf andere Art in den zum unseligen Sein vollendeten Existenzen. Diese letzteren werden ganz von Gott umschlossen, jene ersteren aber ganz von Gott durchdrungen sein; die geistigen oder geistbegabten Existenzen werden von ihm nicht bloß durchdrungen sein, sondern auch in das Verhältniß innigster persönlicher Relation zu seinem dreipersönlichen Sein gesetzt sein und dieses in sich selber wiederspiegeln; in den

gottbeseligten Menschen endlich wird sich nebstdem auch die in Christi Person vollzogene wesenhafte Versichtbarung Gottes in den mannigfaltigsten Formen und Graden geschöpflicher Darstellbarkeit lebendig abdrücken und nachbilden, und die gesammte in Gott verherrlichte Schöpfung wird des Lichtes und der Klarheit voll sein.

§. 911.

Die übernatürliche Klärung und Erhebung des zeitlichen Menschenwesens ist ein der verborgenen Innerlichkeit des gottseligen Lebens angehöriger Vorgang, der in seiner fortschreitenden Entwickelung auch das leibliche Leben in seinen verborgenen Tiefen berührt, und in Menschen, welche ein höheres, über diese Welt und Zeitlichkeit hinausragendes Innenleben führen, auch von der gewohnten natürlichen Ordnung abweichende Erscheinungen herbeiführt, deren Beschreibung und Erklärung der christlichen Mystik angehört. In diesem Sinne aufgefaßt, hat man unter der Mystik die im Elemente des Übernatürlichen vertiefte Anthropologie, oder das Übernatürliche auf dem Gebiete der christlich-wissenschaftlichen Anthropologie zu verstehen, worüber uns in einem großen, berühmten Werke des unsterblichen Jos. Görres [1]) ein bedeutungsvoller Versuch vorliegt, mit dessen Analyse und Charakteristik wir unsere Arbeit schließen wollen. Görres faßt das Mystische im Allgemeinen als das der einigenden göttlichen Mitte der Dinge zugewendete Innerliche, und scheidet die Mystik in eine natürliche und christlich-religiöse; erstere zerfällt ihm abermals in die antike und neuere oder physische und psychische Mystik, und eben so gliedert sich ihm in höherer Ordnung die religiös-christliche Mystik in das Doppelgebiet der zu Gott emporsteigenden und von Gott ausgehenden. Der Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Mystik kreuzt sich ihm mit dem Gegensatze von lichter und dämonisch dunkler Mystik, der sonach, wie im Gebiete des Natürlichen, so auch innerhalb des religiös-christlichen Gebietes seine Anwendung findet, und in seiner Verschränkung mit dem ersteren Gegensatze die Grundgliederung des Görres'schen Werkes mitbedingt. Dasselbe sollte nämlich in drei Hauptpartien die reinigende, dämonische und einigende Mystik darstellen; nur die

---

[1]) Die christliche Mystik. Regensburg, 1836—42; 4 Bde. in 5 Theilen.

beiden ersten Partien liegen in neun Büchern vor, deren Zahl sich in der fehlenden dritten Hauptpartie der ganzen Anlage und Architektonik des Werkes zufolge zur Zwölfzahl ergänzt haben würde. Die ersten drei Bücher enthalten nach des Verfassers eigener Angabe den natürlichen, übernatürlichen und disciplinären Grund der christlich-kirchlichen Mystik, die folgenden zwei Bücher führen in dieses Gebiet selber ein, und führen die Erscheinungen in demselben, in lebendigen Bildern verkörpert und nach Klassen und Stufen geordnet, dem Leser vor; vom sechsten Buche angefangen wendet sich der Verfasser der dämonischen Mystik zu und handelt zuerst von der historischen, sagenhaften, anthropologischen Begründung der Mystik, sodann von der Vorbereitung und Ascese derselben, und geht dann weiter auf die Hauptzustände und Hauptformen dieser Art von Mystik: Besessenheit, Hexen- und Zauberwesen über. Die kosmologisch-anthropologische Grundlegung des Ganzen geht von den elementaren Grundverhältnissen des Kosmos aus, deren mystische Signatur das Kreuz ist; die Nachweisung dieser Verhältnisse und ihrer Verschlingungen im mikrokosmischen Wesen des Menschen bietet den anthropologisch-psychologischen Unterbau für die speculative Erklärung der Erscheinungen im Gebiete der Mystik dar. Das erste grundhafte Verhältniß, auf welchem die Mystik schon zufolge ihres Begriffes gründet, ist jenes zwischen Innerem und Äußerem; als lebendiges Verhältniß aufgefaßt und auf die Beziehung zwischen Geist und Leib im Menschen bezogen involvirt es ein wechselseitiges Sich-geben und An-sich-Nehmen, woraus als vermittelndes Drittes der Begriff des Lebens als des factischen Vollzuges und Bestandes dieser Wechselseitigkeit resultirt. Der leibliche Reflex dieser Dreiheit sind Gehirn und Herz zusammt den die Correspondenz Beider vermittelnden Nerven und Gefäßen; diesem Ternar entspricht in Sphäre des geistig bewußten Daseins die Dreiheit: Denken, Wahrnehmen, Organ der denkenden Wahrnehmung. Beide Dreiheiten sind in einem dritten Ternar mit einander vermittelt, welcher leiblich und plastisch durch das große Gehirn und Cerebellum zusammt der Beide verbindenden Brücke, durch das zwischen das Gefäßsystem und höhere Sinnensystem äußerlich inzwischen tretende System der freiwilligen Bewegung, und durch die, diese drei unteren Systeme unter sich und mit den drei oberen verschlingenden Gebilde der Commissuren und des Rückenmarkes dargestellt ist. In der Dreitheilung von Gehirn,

Herz und Bewegungssystem reflectirt sich der Unterschied zwischen höherem, unterem und mittleren Menschen. Der höhere Mensch ist der innere, geistig thätige Mensch, der das Mittel seiner Wirksamkeit im Gehirne hat, von welchem er umkleidet ist, so wie seinerseits auch er es umkleidet. Dem Gehirne steht, wie dem Himmel die Erde, die Herzgegend antithetisch gegenüber. Das Herz in seinem Zusammenhange mit den Arterien und Venen ist dem Organismus auf unterster Stufe, was demselben auf höchster Stufe das Gehirn mit den es durchwirkenden Seelenmächten ist; was das Gehirn als obere Mitte quellenhaft und urbildlich in sich faßt, wiederkehrt an der unteren Mitte abgeleitet und abbildlich; und wie jedes Urbild das Abbild zugleich überragt und bedingt, so wird auch hier das Untere vom Oberen zugleich getragen und umfangen, nebstdem aber gibt das Obere sich dem Unteren ein, und das Eingegebene wird die unfreie plastische Seele, die Baukünstlerin des organischen Gebäudes des Menschenleibes sein. Der Naturbestimmung folgend, die ihr geboten, sich und den ihr verwandten Lebensmächten das Haus zu bestellen, wirkt die plastische Seele dieses in drei Stockwerken übereinander aus. Sie selbst wohnt dem untersten ein, dem System des unteren Kreislaufes, waltet aber auch im obersten Hause, jenem der geistigen Seele, und in jenem der dritten mittleren, der automatischen, und nimmt, obwol in allen drei Regionen dieselbe, doch in den beiden höheren etwas von der Natur derselben an. Dieser dreigetheilten Beschaffenheit der plastischen Seele muß auch das äußere Organische entsprechen. Auf der ersten untersten Gliederstufe werden sich die Organe des tieferen Lebenshaushaltes zusammenfinden; die zweite Stufe wird durch den Gesammtwirkungskreis des sympathischen Nerven abgegränzt, darüber erhebt sich im Haupte die dritte, durch die Carotiden und Vertebralarterien abgegränzte Gliederstufe. Die Eingeweide der untersten Region sind dem allgemeinen Gangliensystem eingegliedert, im Herzen oder in der mittleren Region verliert sich der Nerv in die Muskelsubstanz des Gefäßes, in der obersten Region das Gefäß in die Marksubstanz des Gehirns. So erwächst der aufsteigende Lebensbaum in Wurzeln, Stamm und Ästen, durchschlungen von einem anderen, der vonder Höhe niederkommt und in den Strahlungen der Nervensubstanz vom Haupte sich nach Abwärts streckt; und im Gewächse treibt sich die eine unfreie dreigetheilte Seele in den gleichmäßig sich gliedernden

Lebenskräften. Und wie das gesammte geistig-leibliche Wesen des Menschen, und im Besonderen wieder das dreigegliederte geistige und leibliche Sein unter der Signatur des mystischen Kreuzes steht, so wird auch die plastische Seele, deren Walten der lebendige Ausdruck des Verhältnisses zwischen Geistigem und Stofflichem im Menschen ist, dieselbe Signatur im Besonderen an sich vorweisen. Als Werkmeisterin des Hauptes steht sie zusammt den aufwärts strebenden Systemen des Kreislaufes unter der Signatur des Vaters; in der Tiefe den Verkehr mit der unteren Natur vermittelnd, ist sie zusammt ihrem Rüstzeug mit der Signatur des Sohnes bezeichnet; in der Mitte endlich, wo sie die Säule des Hauses aufgerichtet, ist sie unter jene der Kraft in der Höhe gesetzt, von der sich jede Weihe zu ihrem Geschäfte auf sie überleitet. Es wird nicht schwer sein, dieselbe dreifache Signatur in der Triplicität von geistiger, plastischer, automatischer Seele wiederzufinden. Die allgemeinen Gliederungsverhältnisse des geistig-leiblichen Gesammtseins des Menschen und seiner leiblichen Organisation im Besondern wiederholen sich zusammt ihren Signaturen in höherer Ordnung wieder im geistig-selbstthätigen Sein und Leben des Seelenmenschen. Da bietet sich uns die Doppelreihe: intellectus, ratio, höheres Begehrungsvermögen — Selbstgefühl, Empfindung, sinnliches Begehrungsvermögen zusammt ihrer dreigetheilten und dreieinigen Vermittelung dar. Da nämlich der Mensch nicht bloße nach Aufwärts und Rückwärts gekehrte Geistigkeit, und nicht bloße nach Abwärts und Auswärts gekehrte Sinnlichkeit ist, so muß jene dreigliedrige Doppelreihe in einer dritten, in sich selber gründenden Natur zusammengehen, deren obere Wurzel das höhere Begehrungsvermögen, die untere Wurzel das niedere Begehrungsvermögen, die dritte aber der selbsteigene Willensgrund ist, dessen Spaltung in einen höheren und niederen Willen sich eben so, wie die gesammte sonstige Organisation und Articulation des geistigen Menschen im Gehirne abdrückt, dessen Bildung seinerseits im periperischen Rumpfsysteme sich reflectirt. Wir sind nicht in der Lage, den bewunderungswürdigen anatomisch-physiologischen Ausführungen zu folgen, in welchen Görres diesen Abdruck und Ausdruck des geistigen Innenmenschen im leiblichen Außenmenschen darlegt, und glauben auf dieselben nur in so weit hindeuten zu sollen, als es sich um die Erklärung der „Strömungen" handelt, in deren Verschlingungen Görres den Organismus der Vitalfunctionen des menschlichen Gesammtwesens darlegen

will. In der Darlegung dieser Functionen gipfelt nämlich der anthropologische Unterbau der Mystik; zugleich erkennt er in ihm den mikrokosmischen Reflex der allgemeinen kosmischen Strömungen, die an drei einander kreuzende Axen gebunden, die drei urhaften Relationen des göttlichen Seins und Lebens nach Innen, so wie des göttlichen Wesens und Wirkens nach Außen, abbilden. Görres unterscheidet im Menschen drei Grundströmungen, vermöge welcher beide Elemente des menschlichen Daseins, das geistige und leibliche, durch Vermittelung des Dritten, des seelischen, in lebendigen Wechselverkehr mit einander gesetzt werden. Die erste Grundströmung wird aus dem Triebe des Geistigen, im Rückgange aus der von ihm durchdrungenen Leiblichkeit sich selbst zu finden, abgeleitet; die zweite aus dem Bestreben des Geistes, das ihm eignende Leibliche an sich zu halten, die dritte aus der Bewegung des vom Geiste gehaltenen Leiblichen in dem es durchdringenden Geistigen. Die erste bedeutet eine Selbstbewegung des Geistigen, die zweite bezieht sich auf die periperische Kreisung des leiblichen Lebens um sein haltendes und tragendes geistiges Princip, die dritte bedeutet die geistdurchdrungene Lebendigkeit und Activität des Leiblichen. Aus dem durch diese Strömungen vermittelten Wechselverkehr zwischen Geistigem und Leiblichem setzt sich zufolge dessen, daß das Geistige etwas von der Gebundenheit des Leiblichen, das Leibliche etwas von der Selbstständigkeit des Geistigen an sich nimmt, eine dreigetheilte besondere Lebensbewegung hervor, in welcher sich jene allgemeine reflectirt; es gibt nämlich Strömungen, die sich an das im Gehirne wirksame Geistige anknüpfen und sich im Gehirne in den organischen Ausdruck umsetzen; es gibt leibliche Strömungen, die in dem, das Gehirnsystem gleichsam umkleidenden äußerem und im Gangliensysteme belebten Leibe sich vollführen und in Nervensysteme desselben sich in den organischen Ausdruck umsetzen; es gibt endlich Strömungen, die vom einen zum anderen hinübergehen. Görres bezeichnet diese drei Klassen von Strömungen als Strömungen im höheren, unteren und mittleren Menschen. Die Strömungen im inneren oder höheren Menschen sind strahlende Strömungen; das Wesen derselben besteht darin, daß sich der Brunnquell geistiger Strömung in die innerste Tiefe der Leiblichkeit im Nerven- und Gehirnsystem überträgt, und in diesem die entsprechenden organischen fließend macht. Wie es nun eine zweifache geistige Mitte (für Ideen

und Gefühle) im Menschen gibt, und dieser gedoppelten Mitte ein doppelter Umkreis (Begriffe und Empfindungen) entspricht, so wird auch, geistig und organisch, eine zweigetheilte strahlende Strömung Mitte und Umkreis unter sich verbinden, und die eine sohin geistig der geistigen Mitte in einem durchhin Einigen entstrahlend, und das formlose Mannigfaltige des Umkreises in die Einheit der Begriffe zusammenstrahlen machend, wird sich leiblich in der Strömung ausdrücken, die im Großgehirn vom Centralganglion durch die Markfibern zum peripherischen geht; während eben so das Entstrahlen und Ineinanderstrahlen im irdischen gebundenen sinnlichen Gebiete sich einer gleichen Strömung des Kleingehirns einleibt. Dieß ist die erste, einfache Doppelströmung, in der die obere und die untere Gedankenbewegung erfolgt; durch die das eine und einfältige der Mitte sich an der Mannigfaltigkeit des Umkreises färbt, diese aber hinwiederum an der Ungetheiltheit der Mitte sich zusammenfindet und in bestimmten Zügen articulirt. Wie aber im Organischen das große und kleine Gehirn nicht gesondert neben sich bestehen, sondern ein dritter eigenthümlicher Gehirntheil sie in allen ihren Momenten auf's engste unter sich verkettet, so sind auch im einwohnenden oberen und unteren Geistigen nicht bloß zwei Gründe in Mitte und Umkreis neben einander gestellt, sondern ein dritter selbstständiger Grund, beiden verwandt, tritt zwischen sie ein, und begründet, sie in einander überführend, ihren durchgreifenden Wechselverkehr. So kommt zu den beiden Grundströmungen eine dritte hinzu, in welcher jene beiden, an einen neuen Mittelpunct gewiesen, sich durchströmen und einigen. Aber weil, was unter den Gliedern sich begeben, auch in den Gliedern sich begibt, so wird, wie in jedem durch den dritten Grund der zweite dem ersten, dieser jenem und dann wieder einer dem anderen sich eingebildet findet, die strahlende Strömung auch in jedem in drei Strömungen ausgehen, die das Gebiet erfüllen. Die des ersten werden Strömungen des oberen Begehrungsvermögens oder des freien Willens sein; die des zweiten solche, die des unteren Begehrungsvermögens oder des Affectes sind; die des dritten endlich werden das mittlere Begehrungsvermögen, das äußerlich sich ausbreitende, bewegen. Hiebei stellt sich nun Görres die besondere Aufgabe, in den Functionen eines jeden dieser drei Vermögen des Begehrens erstlich die besondere Nachbildung der genannten drei Grundströmungen, und sodann auch den in der

organischen Plastik des Gehirns ausgedrückten Reflex dieser Strömungen aufzuzeigen, und weiter noch nachzuweisen, daß in der Vollzahl jener einander durchdringenden und in ihrer Durchdringung sich kreuzenden Strömungen sich eben so sehr innerlich das geistig-seelische Leben zur vollen und erfüllten Totalität entfaltet, wie sich äußerlich und leiblich in den ihnen entsprechenden Strahlungen die organische Structur des Gehirnes nach allen Raumdimensionen vollkommenst durchgebildet erweist. Unter den Strömungen im unteren Menschen, die gleichfalls dreifach und dreigetheilt sind, ist jene des von Unten herauf bewegt bewegenden Blutes die tiefste; Görres nennt sie die massenhaft plastische, und gesellt ihr als die beiden anderen noch jene der Gefäß-Muskelkräfte oder die mechanisch an der Fläche hinstreifende und jene der Nervengeister bei. Diese drei Strömungen gehen von einer dreifachen Mitte, dem hohlen, bluterfüllten Herzen, von seinen Wandungen und seinem Nervengeflechte in den ganzen Organismus und alle seine Regionen aus, ihn allüberall durchschlagend und durchwirkend und lebendig machend. Blut, Gefäße, Nerven bilden, jedes in sich und alle miteinander, ein stetig fortlaufendes, den Anfang mit dem Ende vermittelndes Ganzes, und eine umfassende Grundströmung, die, gleichwie der ganze Körperorganismus durch und durch in allen seinen Gebieten gezweit ist, im Ganzen und in allen ihren Unterströmungen in zwei Seitenströmungen, eine rechte und linke getheilt erscheint, im Bezug von Oben zu Unten und wieder zurück aber in zwei große Strömungen, eine untere und obere zusammt einer vermittelnden dritten sich gliedert. Alle diese Strömungen überschwebt, von ihnen bedingt und sie hinwiederum bedingend, die architektonische Seele; indem sie in ihnen allen gegenwärtig ist, wie diese in ihr gegenwärtig sind, ergießt sie sich auch ihrerseits, um ihrem Berufe zu genügen, aus ihrer Mitte gegen ihren Umkreis in entsprechenden Strömungen, die nach ihrer Art geeigenschaftet, in den organischen, wie Werkzeug so äußerlichen Ausdruck finden. Zwischen den oberen und unteren Menschen ist der mittlere hineingesetzt und hat sich anzubauen um die Wirbelsäule und das in ihr befaßte Rückenmark, welches in seinen höheren Wurzeln mit dem absteigenden Cerebralsystem verbunden, in seinen unteren Wurzeln aber, die es aus dem sympathischen Nerven und den anderen Lebensnerven an sich zieht, im unteren Ganglion und Umlaufssystem gegründet, und somit das überleitende Organ ist,

in welchem die zwischen dem oberen und unteren Menschen vermittelnden Zwischenströmungen sich bewegen. Zunächst soll die Mitte des Gehirnsystems mit der Mitte des unteren Gangliensystems vermittelt werden. Dieß geschieht durch den im Rückenmarke fortgesetzten grauen Kernstrang, der die vier umstehenden runden Stränge zu seiner Umhüllung hat. Diese haben vier andere zu ihrem Geleite, die sogenannten äußeren, mittelst welcher die der Centralströmung vorne und hinten sich zur Seite ordnenden Strömungen aus dem höheren Organismus in den niederen geleitet werden sollen. Durch die beiden vorderen wird alles Gegensätzliche, durch die Differenz Getheilte aber im Zugleichsein mit einander Bestehende in der Gedankenbewegung niedersteigen; alles in der Region des Gemüthes und der Affectsbewegung zur Seite sich Theilende ist an die beiden hinteren Stränge gewiesen. Die inneren vier runden Stränge haben die Bestimmung, die im seitlichen Gegensatze von Rechts und Links, Vorne und Hinten vertheilten Strömungen mittelst der Commissuren zur Einheit zu verbinden. Die doppelte Vermittelung ist übrigens, wie jene doppelte Theilung, eben nur ein Reflex und eine Fortsetzung der Organisation und Gliederung des Gehirns und seiner Strömungen, und muß daher in ihren Einzelheiten aus diesen verstanden werden. Neben der Bestimmung, das Höhere in's Untere überzuführen, haben die Strömungen im mittleren Menschen weiter auch noch jene andere, den Verkehr der menschlichen Persönlichkeit mit der umgebenden Natur einzuleiten und stetig zu erhalten. Die hierauf bezügliche Thätigkeit ist wieder eine dreifache, und bezieht sich auf das sinnliche Wahrnehmen, auf die Motion und auf Regelung der Aneignung der äußeren Masse. Daraus ergeben sich dreierlei Ordnungen von Strömungen, deren erste durch die Sinnesorgane geht, die zweite die bewegenden Muskelsysteme durchströmt, die dritte auf's Stoffliche und Plastische gerichtet, und an das untere Leben und den Kreislauf geknüpft ist. So wiederholen sich allwärts und bis in's Einzelste jene drei Grundformen und Grundthätigkeiten des aus seiner grundhaften Dualität dreigliedrig sich entfaltenden menschlichen Wesens und Lebens, in dessen Rythmen die Grundverhältnisse alles Geschaffenen, und des Seienden überhaupt sich spiegeln, und die natürlichen Anknüpfungspuncte für das Verständniß der dem Gebiete der Mystik angehörigen übernatürlichen Lebenserscheinungen gefunden werden sollen.

§. 912.

Das allgemeinste Grundverhältniß ist jenes des Inneren zum Äußeren, dem das Innere, welches in seinem Verhältniß zum Äußeren zugleich das Obere ist, sich eingibt, um ihm seine eigene Form aufzudrücken und in ihm sich abzugestalten. Was dem gottgeschaffenen Menschenleibe ursprünglich sich eingab, war die nach Gottes Bild geschaffene und in Gottes heiligender Gnade übernatürlich gehobene Menschenseele, die den Leib durchdringend und durchstrahlend, durch denselben das geistige Bild der Gott sichtbar erscheinen machen sollte. Durch die in Folge der Sünde eingetretene innere Entzweiung des zweigetheilten geistig-sinnlichen Menschenwesens ist eine derartige Versichtbarung des Göttlichen im zeitlichen Menschendasein zur Unmöglichkeit geworden, und selbst bei Christus, der als göttlicher Bringer des Heiles, und selber Gott, in's Menschheitsleben eingegangen, war, so lange er im sterblichen Leibe wohnte, dieser mehr einer Verhüllung, als einer versichtbarenden Darstellung der ihm in ihrer Fülle einwohnenden Gottheit gleich zu erachten; erst der wiedererstandene und der himmlisch verklärte Leib des Gottmenschen war die actuelle und vollkommen actualisirte Versichtbarung seiner innerlichen gottmenschlichen Würde und Hoheit; und eben so werden auch erst die verklärten Leiber der Seligen das in den ihnen einwohnenden gottgeheiligten Seelen actualisirte Bild Gottes sichtbar darstellen. Görres faßt diese Darstellung als die vollkommene Wiederherstellung und Herausbildung jener Symbolik auf, vermöge welcher, wie im Geistigen das Göttliche, so im Leiblichen das Geistige und Göttliche in seinen Grundbezügen sich wiederspiegeln soll; und wir hätten von unserem Standpuncte aus allenfalls nur dieses Bedenken zu äußern, daß sich die gesammte anthropologische Grundanschauung und Grundlegung der Görres'schen Mystik allzusehr in die Darlegung jener ternaren Grundbezüge auseinanderzieht und darüber die Einheit und Selbstheitlichkeit des Menschenwesens fast nirgends zum rechten, vollen Ausdrucke gelangen will. Schon der innere geistige Kern des Menschenwesens erscheint da als ein Dreigetheiltes, und in dieser Dreitheilung und Dreigliederung in das psychisch-physische Gesammtleben des Menschen Verschlungenes, das man nirgends nach seinem reinen An-sich zu

fassen vermag. Die im geistigen Innenleben der Menschenseele sich auswirkende Daseinssphäre des Zeitmenschen mit allen ihren idealen Denk- und Willensstrebungen, die sich als ein Mittleres zwischen Natur und Religion stellen, und die in diesen Strebungen sich vollziehende Auswirkung und Darstellung der inneren geistigen Persönlichkeit des Menschen bleibt außer dem Gesichtskreise unseres Mystikers liegen, in dessen Denken sich unmittelbar die Naturphilosophie mit dem christlichen Supranaturalismus vermählt. Dem Leser der Görres'schen Mystik drängt sich unwillkürlich der Wunsch und das Bedürfniß auf, zwischen die Physiologie und das supranaturale Lebensgebiet eine Psychologie eingeschoben zu sehen, um in dieser die innere geistige Stätte aufgedeckt zu finden, in welcher das Supranaturale in den Menschen eingeht, um ihn innerlich zu fassen [1]), und ihn zunächst in seinem geistig-ethischen Leben, weiter aber sodann im Fortschritte desselben den ganzen innerlich geheiligten Menschen über sich selbst emporzuheben und damit wenigstens relativ und theilweise in jene übernatürliche Ordnung einzurücken, deren Lebenserscheinungen an den Heiligen darzustellen Görres sich zur Aufgabe gesetzt hat. Aber freilich handelt es sich für ihn zunächst nur um den Gegensatz zwischen gewöhnlicher Natürlichkeit und außerordentlicher übernatürlicher Gehobenheit; das Vermittelnde zwischen Beiden, der Mensch seiner Idee nach, oder der zur seligen Anschauung Gottes bestimmte innere Seelenmensch, in dessen geistiger Klärung einst das ganze Menschenwesen seelisch werden soll, liegt als ein theoretisch-speculatives Object außer dem Kreise seiner Betrachtung, die ganz und gar nur auf das Faktische und dessen erfahrungsmäßig nachweisbare Möglichkeitsgründe gerichtet ist.

Görres unterscheidet einen doppelten Grund der Mystik, einen unteren natürlichen und einen oberen übernatürlichen, der im christlichen Heile sich der Menschheit eingesenkt hat. Die Mystik wurzelt im Herzen aller Religion, und hat im Mysterium der Incarnation ihre grundhafte causative und vorbildliche Realität; ihr Wesen ist

---

[1]) Hiezu wäre aber eine genauere und schärfere Bestimmung des Begriffes der „Seele" im Verhältniß zu jenem des „Geistes", und vielleicht auch wol eine andere Fassung beider Begriffe nöthig gewesen, worüber sich indeß bei der Relativität und Unbestimmtheit der bezüglichen Görres'schen Terminologie schwer reden läßt.

Nachbildung der in Christi zeitlichem Leben vorgebildeten übernatürlichen Erhebung des Menschlichen, und vermöge der Universalität dieser Idee der Nachbildung Christi im christlich-kirchlichen Menschheits- und Völkerleben ist die gesammte geistig-sittliche Weltentwickelung in das von der christlichen Mystik umfaßte Gebiet eingerückt, und diese Einrückung bedeutet nichts Anderes, als ein mannigfaltigst vermitteltes Theilhaben der christlichen Welt und Zeit an den Weihungen, Erleuchtungen und Segnungen, welche im Geschlechte der Heiligen und Erwählten Gottes sich durch die irdischen Zeiten hin vererben, und diese Heiligen zu Trägern und Repräsentanten des innersten und am innigsten mit Gott verknüpften Menschheitslebens machen. Der mystische Lebenshauch, der die Kirche durchweht, hat auch die gesammte innerhalb der Kirche stehende Menschheit durchgeistet, das christliche Völkerleben hat in allen seinen höheren Beziehungen und Strebungen die Wirkungen dieses Geistes in sich aufgenommen, die christlich-theologische Wissenschaft des Göttlichen und die heilige Kunst sind lebendige Repräsentanten desselben, die sittlichen Ideale des christlichen Denkens tragen seine Signatur an sich. Reale, leibhafte Gestalt hat er indeß specifisch nur in Jenen angenommen, welche in Kraft eines geheimnißvollen göttlichen Waltens und besonderer Gnaden in die verborgenen Wege dieser mysteriösen Gnadenwelt eingeführt und zu specifischen Repräsentanten des in Christum real und leibhaft eingegangenen Menschendaseins auserkoren worden sind. Görres unterscheidet drei Lebensstufen des von seinen ersten natürlichen, und durch die Sündlichkeit des gefallenen Menschengeschlechtes getrübten Anfängen bis zur vollkommensten und innigsten Einigung mit Gott aufsteigenden Menschen; man kann die diesen drei Stufen entsprechenden Lebenszustände kurz bezeichnen als natürliches, übernatürliches, seliges Leben. Die erste Stufe bezeichnet den Zustand der in ihrem Denken und Leben dieser Welt und Zeit Angehörenden; auf der zweiten Stufe stehen die im Leben der Zeit von der Welt innerlich sich Abkehrenden und über dieselbe beharrlich Hinausstrebenden; die dritte Lebensstufe ist jene der jenseits in Gott Vollendeten. Gegenstand der Schilderung sind für Görres unter den auf der zweiten Stufe Stehenden Jene, an welchen der Beruf, für Gott zu leben und die Erhebung über die irdische Welt auf eine außergewöhnliche und wunderbare Art sich offenbart, und deren ganzes Leben die nach Außen sichtbare Sig-

natur der Übernatürlichkeit an sich trägt. Das allgemeine Charakteristische solcher Lebenszustände ist das sichtliche Ergriffensein von einem der irdischen Schwere, die den gewöhnlichen Menschen niederhält und im Kreise der natürlichen Gewöhnlichkeit festhält, übermächtig entgegenwirkenden höheren Zuge, der das Gesammtsein des Menschen der natürlichen Ordnung mehr oder weniger entrückt und in das Licht eines höheren überirdischen Tages einrückt, ohne daß er jedoch aufhörte, dieser Welt und Ordnung anzugehören. Zufolge der Zweitheiligkeit alles Mittleren scheiden sich die Zuständlichkeiten eines solchen Lebens in zwei Klassen, je nachdem nämlich in den Anfängen des mystischen Lebens noch das Natürliche überwiegt, oder bei höherer Vollkommenheit das Übernatürliche vorschlägt. Görres bezeichnet die Zustände letzterer Art als jene der Ekstase, und gliedert sie, gleich jenen der vorausgehenden Stufe, nach den drei Lebensgebieten im unteren, mittleren und höheren Menschen, auf deren Unterscheidung und (physiologische) Analyse seine ganze Mystik gebaut ist. Im Rahmen dieses Fachwerkes wird nun die ganze Wunderwelt des mystischen Gebietes in einer reichen dichtgedrängten Fülle hagiographischer Mittheilungen vorgeführt — frommen, gläubigen Christenmenschen zur Lehre und Erbauung, dem stolzen irdischgesinnten Unglauben zum Verdruß und zur Beschämung, der zwischen dem altkirchlichen Glauben und der modern aufgeklärten Rationalität schwankenden Gegenwart zur heilsamen Weckung und Verständigung, im Allgemeinen aber zur Belebung des Glaubens an die Wahrheit und Wirklichkeit jener Ideale, in welchen sich der christliche Glaubensgehalt in lebendige, greifbare Wirklichkeit umgesetzt hat. Wie den Spaniern zu Muthe gewesen — bemerkt Görres in der Vorrede zum zweiten Bande des Werkes — als sie jenseits des Weltmeeres, dessen viele Jahrtausende hinhaltende Hemmniß sie zuerst zu durchbrechen gewagt, eine neue Welt gefunden, wo von anders geformten Bergzügen namenlose Wasser niedergingen, ein fremdes Rauschen aus den Wäldern sie begrüßte, andere Blumen sie anlachten, andere Vögel, andere Thiere neugierig zu ihnen auf und niedersahen, und ein anderes Geschlecht der Menschen in unverständlichen Tönen sie willkommen hieß: so ungefähr möchte es auch dem größeren Theile derjenigen ergehen, welche einen Blick in die Wunderwelt hinüberwerfen, die sich in dem wiedererschlossenen Gebiete der Mystik aufthut, und deren Dasein und Verständniß

ihnen durch eigene Schuld, in langer, hartnäckiger Läugnung und Verläugnung abhanden gekommen; wie ja auch die alte Atlantis im Grunde nur durch Versäumniß in Vergessenheit gerathen. Im Bewußtsein, in seinem Werke einen Blick in das innerste Heiligthum der auf Erden lebenden und ringenden Menschheit erschlossen zu haben, fühlt er sich gedrungen, an die literarischen Zeitgenossen die Frage zu stellen, wo seit Jahren ein Buch erschienen, das, alle höheren Rücksichten bei Seite gesetzt, bloß in wissenschaftlicher Beziehung eine solche Masse der allerüberraschendsten Erscheinungen, derallerwichtigsten, fruchtbarsten, inhaltsschwersten Thatsachen, der merkwürdigsten, folgereichsten Begebnisse in sich faßt: Thatsachen, Handlungen und Ereignisse, die den freiesten Blick in das Innerste der Seele wie der Leiblichkeit eröffnen; und indem sie ihre Tiefen bis in's Verborgenste aufdecken, allein die eigentliche Metaphysiologie und Metapsychologie begründen können. Und alle diese reichen Metallstufen, fährt Görres weiter, haben offen zu Tage am Wege gelegen; aber niemand hat sich bücken mögen, sie einzusammeln. Umsonst hat die reichste Ernte mit allen ihren Ähren gewinkt; niemand hat die Sichel anzulegen sich bemüht. Denn sie haben sich unter einander weis gemacht, es sei Alles eitel Verblendung, und eine Spiegelfechterei des Aberglaubens; und es schicke sich nicht, und mache schon lächerlich, auch nur darauf hinzusehen. So ist denn seit Menschenaltern Alles vorbeigestolpert, emsig den Staubwolken nachjagend, die der Wind immer auf's Neue in der Fahrstraße aufweht. Görres sieht in der Frage nach der Realität der Mystik nicht bloß ein historisches und wissenschaftliches Problem, sondern eine Existenzfrage für das kirchlich-gläubige Christenthum. Gebt die Mystik auf — ruft er den modern gläubigen Theologen der Kirche zu — und die Heiligen schwinden euch dahin; die Wolke von Zeugen, die ihre wunderbaren Wirkungen bezeugt, zieht wie Rauch davon, alle Wahrheit in der kirchlichen Tradition untergrabend; aller historisch gesicherter Grund ist euch dann unter den Füßen weggezogen; und wie ihr eitel Fabelwerk täglich in eurem Brevier gebetet, so habt ihr dergleichen auch verkündet; und ihr müßt, wollt ihr wieder zur Consequenz und Wahrheit kommen, thun wie die Anderen thun, und euch in die Verneinung setzen, euch zu Priestern des verneinenden Geistes promovirend!

Was hat der von Görres so ernst angegangene Geist der modernen Denkart auf sein Buch erwidert? Wir verweisen in dieser

Beziehung auf die Beurtheilung der Görres'schen Mystik durch Dr. Karl Rosenkranz [1]), die so ziemlich Alles zusammenfaßt, was ein wissenschaftlich gebildeter Protestant und Weltmann gegen Görres vorzubringen gewillt sein möchte. Rosenkranz nimmt indeß seinen Standpunct höher; er ist nicht bloß ein wissenschaftlich gebildeter Mann, gleich vielen Anderen, sondern ein hochgebildeter, vornehmer Geist und eine fein organisirte Natur, und darum spricht er von Görres' Werke nicht bloß in anstandsvollem und andachtsvollem Tone, sondern theilweise selbst mit Bewunderung, die aber freilich über der Zumuthung, den Inhalt des Buches für mehr als Poesie und Legende zu nehmen, in eine andere Stimmung, jedoch nicht in jene der ironischen Mißachtung umschlägt. Er zweifelt, um Anderes zu übergehen, die Glaubwürdigkeit der hagiographischen Berichte an, auf welche die Görres'sche Darstellung gestützt ist; er fragt, warum jene „Wolke von Zeugen" eben nur bis in die Mitte des glaubensseligen Mittelalters hineinreicht, um von da an allmälich zu schwinden? Wir würden darauf antworten, sie sei nicht geschwunden, und das Gebiet der Mystik sei nur seither ein noch innerlicheres, verborgeneres geworden, als es vordem in den Zeiten ungebrochener christlicher Gläubigkeit und Einheit war; wir möchten den Unterschied zwischen der neueren und älteren christlichen Zeit, und den Gegensatz der ersteren zur mittelalterlichen und altchristlichen Weltepoche in Bezug auf die Manifestationen des Supranaturalen parallelisiren mit jenem zwischen der vorexilischen und nachexilischen Epoche der alttestamentlichen Offenbarungszeit. Auch im erwählten Volke Gottes bezeugte sich die Glorie des Herrn sichtbar in einer Reihe von Wunderthaten, vom Auszug aus Ägypten angefangen bis zum Hochpuncte der nationalen und staatlichen Existenz und Blüthe des Volkes Israel; von da an aber begann die Glorie des Herrn dem sichtbaren Auge sich zu verhüllen, um desto erhabener auf geistige Weise, in den Gesichten der Propheten aufzuleuchten und in der verborgenen Innerlichkeit der Frommen und Gerechten reinigend, läuternd und erhellend, als Gnade der Heiligung, der Tröstung und der Klärung zu wirken und damit das Reich des Geistes, das mit der Kirche des Neuen Bundes beginnen sollte, vorzubereiten. Gleichwie aber Gott in der alttestamentlichen Offenbarungszeit niemals aufgehört

---

[1]) Studien. Fünfter Theil (Leipzig, 1848), S. 100—126.

hat, sich wunderbar zu erweisen, so hat er auch in der Kirche des Neuen Bundes niemals aufgehört, der Wunderbare zu sein und an seinen Heiligen und Geweihten sich als diesen zu bezeugen, nur sind seine Wunderthaten verborgen und geheimnißvoll und vielleicht jetzt mehr als einst auf die geistige Innerlichkeit der Seelen beschränkt, weil die unter den Segnungen der christlichen Sittigung zu höherer geistiger Mündigkeit gelangte Menschheit der sinnefälligen Testification des Supranaturalen und Supramundanen weniger bedarf, die nach den von der heiligen Schrift uns eröffneten Perspectiven erst in den letzten irdischen Menschenzeiten in allüberragender furchtbarer Großartigkeit wieder statthaben soll. Noch manche andere Gedanken drängen sich uns über diesen Punct auf; es scheint jedoch gewagt, Erwägungen anzustellen über so hohe und mysteriöse Dinge, in welchen das Richtige schwerer als anderswo zu treffen ist. Nur Eines glauben wir unerwähnt lassen zu sollen; der Arzt Zimmermann, der über die Einsamkeit schrieb, erklärte die Visionen des mittelalterlichen Monachismus aus einer geistigen Hungersnoth, aus dem Hunger nach Ideen, und hielt also dafür, daß ein reicheres Erfahrungsleben und ein ausgebildeterer Weltverkehr dem visionären Hange und Glauben am sichersten entgegenwirke. An dieser Bemerkung ist etwas Wahres; auch wir glauben, daß im modernen Weltleben und seinen vielfältig zerstreuenden, nach Außen lenkenden Einflüssen jene innerliche intuitive Sammlung, welche die natürliche Vorbedingung supranaturaler Schauungen ist, seltener vorkommt und schwerer zu erringen ist, als sie in der Stille und Abgeschiedenheit klösterlicher Einsamkeit, und bei einer, im Vergleich mit dem heutigen Bildungstone ungleich naiveren und einfacheren Denkart zu erringen war. Was uns seltsam und außerordentlich dünkt, schien jener naiv gläubigen Zeit natürlich und in der Ordnung; bei der Armuth der äußeren weltlichen Wirklichkeit war dem nach innerer geistiger Erfüllung und Befriedigung sich sehnenden Gemüthe die transscendente supranaturale Wirklichkeit viel näher gerückt, der Hang und die Empfänglichkeit für Apperceptionen aus dem Gebiete derselben ungleich größer als jetzt. Eben deßhalb war es aber, wofern supranaturale Apperceptionen und Erlebnisse nicht überhaupt in's Gebiet der Fabel und der Täuschung gehören, jenen Zeiten angemessen, daß in ihnen die Mystik blühte; während in unserem heutigen Leben die erfahrungsmäßige Rationalität vorschlägt. Aber

auch die Nachlassung der ernsten, strengen Disciplin des irdischen Entbehrens und der sittlichen Selbstverläugnung, die Abhängigkeit von tausenderlei Bedürfnissen moderner Wohllebigkeit und Behäbigkeit möchte nebst der Abschwächung der Glaubensinnigkeit und Glaubenszuversicht einen wesentlichen Mitantheil an der Einengung des Gebietes der Mystik haben. Die Intensivität des christlichen Denkens und Fühlens ist jetzt vielleicht allgemeinhin eine geringere, als sie vordem war; sieht ja selbst die kirchliche Theologie der Gegenwart sich darauf hingewiesen, die Idee des Supranaturalen, die im inneren Wechselverkehre mit der modernen Wissenschaftsentwickelung sich hin und wieder abzuschwächen drohte, wieder voller und entschiedener zu betonen, und ist in diesem ihrem Bemühen in ihrem vollen Rechte. Nur wird dieses Ringen nach einer tieferen und volleren Fassung des Supranaturalen im Erkennen und in der Wissenschaft mit einer vollen und ungetheilten Hingebung des Herzens und des Willens an das Hohe und das Heilige, das im Denken ergriffen werden will, verbunden sein müssen; die Pflege des supranaturalen Elementes und Gehaltes der Theologie muß praktische Übung sein. Der Mann, der göttliche Dinge lehren will, muß die Tugenden der Heiligen nachzuahmen gewillt sein, und durch Verläugnung der Welt und Besiegung seines natürlichen Selbst sich den Eingang in die heilige Lehrweisheit Christi öffnen, er muß geistig, im Herzen und Gemüthe, alle jene dornenvollen Pfade der Reinigung und Läuterung, auf welchen die Heiligen gewandelt sind, durchschreiten, und auf diesen Wegen zu der Sendung, die ihm die Kirche ertheilt, die innere Weihe des Geistes, die der strebende Mensch in der Kraft eines Höheren sich selber zuzuwenden hat, hinzufügen; er muß in den Gedanken seines Herzens, in den Erfahrungen seines Gemüthes den Weg zu Gott gefunden haben, dessen Thaten und Wege er lehren, dessen Wunder er verkünden soll.

Alphabetisches Register

der in diesem Bande enthaltenen Autorennamen.

A.

B.

M.

T.

U.

V.

W.

Druckberichtungen zum V. Bande.

Seite 98, Zeile 3 v. Oben: Person Christi statt Person
S. 195, Zle. 3 v. Unten: welchen statt welcher
S. 248, Anm. 2: Exposé statt Exposée
S. 287, Anm. 3, Zle. 3 v. Unten ist nicht vor als einzuschalten

Nachträgliche Berichtigungen zum vierten Bande:

S. 50, Zle. 9 v. Unten ist nach aussprach ein Komma (,) zu setzen
S. 267, Anm. 2, Zle. 1: aus statt auf
S. 319, Anm. 1, Zle. 1: von Allen statt Allen von
S. 346, Anm. 2, Zeile 5: erectae statt erecta
S. 474, Zeile 13, ein Komma (,) nach Lensäus
S. 490, Anm. 1 ist statt der Verweisung auf § 667 anzumerken, daß Vives auch gegen Erasmus schrieb
S. 569, Zeile 12: indeß statt übrigens
S. 586, Anm. 3: Tractatuum statt Tractatum
S. 596, Zeile 1: einer statt eines
S. 750, Anm. 1, Zeile 3: inculpatae statt inculpate

Nachträgliche Berichtigungen zur Geschichte der katholischen Theologie.

S. 53, Anm. 3: Davon statt Da von
S. 83, Zeile 7: Pontanus statt Potanus
S. 98, Zeile 10: als unwahr erweisen, statt erhärten
S. 102, Zeile 9 v. Unten: nur statt nun
S. 105, Zeile 10 v. Unten: und statt im
S. 141 sind die zwei letzten Zeilen sammt den drei ersten der folgenden Seite zu entfernen und kommen auf S. 145 an ihrem eigentlichen Orte ohnehin vor.
S. 280, Zeile 15: umständlicheren Eingehen statt näheren Eingehen
S. 309, Zeile 5 v. Unten: wird — das statt: wird. — Das
S. 328, Zeile 15 v. Oben: Demnach statt Dennoch
S. 329, letzte Zeile: Irreführer statt Irrenführer
S. 443, Zeile 12 v. Unten: auf statt auch
S. 622, Zeile 10 v. Oben: Khlesel statt Khlefel

Sachregister über alle fünf Bände.

(Die römische Ziffer bedeutet den Band, die arabische Ziffer die Seitenzahl des Bandes.)

Vollständiges Druckfehlerverzeichniß über die drei ersten Bände.

Zu Band I.

Seite X, Zeile 11 v. Oben: Prudentius statt Symmachus
S. XIV, Z. 14 v. Oben: und deren Anhänger statt und der Anhänger
S. 9, Z. 3 v. Oben: Diakon Philippus statt Apostel Philippus
S. 25, Z. 1 v. Oben: der Ausbau der περίβολοι statt der περιβολοι
S. 60, Anm. 1: Homiliae statt Homilia
S. 156, Z. 9 v. Unten: verflucht statt verrucht
S. 176, Z. 3 v. Unten ist nach beiderseitigen das Komma (,) zu tilgen
S. 182, Z. 19 v. Oben: Anstreitung statt Ausschreitung
S. 197, Anm. Z. 3: Apollonius statt Apollo
S. 207, Z. 13 v. Unten: Mithrasmysterien statt Mythrasmysterien
S. 232, Anm. 1: Afer statt Aser
S. 254, Z. 7 v. Unten: γεγεννημένον statt γεγενημενον
S. 271, Z. 10 v. Oben: furore statt furori
S. 279, Z. 17 v. Unten: ego statt ergo
S. 281, Z. 4 v. Unten: heidnisch gesinnter statt heidnisch genannter
S. 308, Anm. 4: schemesch statt schemeseh
S. 321, Z. 6 v. Oben: erkannten statt anerkannten
S. 326, Z. 2 v. Unten: Wiedervergehen statt Wiedergehen
S. 343, Z. 13 v. Unten: διανόιας statt ϑιανοιας
S. 345, Z. 6 v. Oben: freite statt freute
S. 351, Anm. 9, Z. 4 soll Seite 303 citirt sein statt §. 72
S. 352, Z. 1 v. Unten: nicht statt Nichts
S. 353, Anm. 1 soll §. 77 statt §. 72 citirt sein
S. 354, Z. 3 (in den Noten) soll statt §. 72 citirt sein S. 334, Anm. 1
S. 361, Z. 8 v. Unten: schlechtweg statt schlechtwegs
S. 372, Z. 10 v. Oben: Eigenschaften Gottes statt Eigenschaften
S. 375, Z. 1 v. Unten: der statt die
S. 377, Anm. 1, Z. 3: Philo, de confus. statt De confus.
S. 378, Anm. 5, Z. 5: κυριολεξιας statt κυριολεξας
S. 394, Anm. 1, Z. 4: gebracht statt gemacht
S. 417, Z. 3 v. Oben: ihres Lebens statt seines Leibes
S. 419, Z. 5 v. Unten: aus statt als
S. 420, Z. 13 v. Unten ist nach Objecte das Komma (,) zu streichen
S. 459, Z. 10 v. Oben: Widerlegung statt Erklärung
S. 465, Anm. 2: ψυχῆς statt ψυχης
S. 487, Anm. 1, Z. 1: corporalibus statt corporalis
S. 503, Z. 6 v. Oben: vasis statt vatis
S. 528, Z. 15 v. Unten: αἰώνων statt αιωνον
S. 539, Z. 2 v. Oben: Clementinen statt Clementiner
S. 543, Z. 6 v. Unten: welchen statt welche
S. 546, Z. 4 v. Unten: mußten statt mußte
S. 563, Anm. 2, Z. 5 ist unter zu streichen

S. 578, Z. 3 v. Unten muß es heißen: oder dem absoluten Dualismus zuneigen
S. 582, §. 150, Z. 13 v. Oben: 1 Joh. 2, 4 statt 1 Joh. 1, 4
S. 584, Z. 12 v. Oben: 2 Kor. 11, 3 statt 1 Kor. 11, 3
S. 587, Z. 9 v. Oben: welchem statt welchen
S. 594, Z. 6 v. Oben: Apostelzeiten statt Apostel
S. 605, Z. 3 v. Unten ist nach νοῦς Mensch geworden einzuschalten
S. 651, Anm. 3, Z. 2: opinione statt opinionem
S. 652, Z. 5 v. Oben in §. 175: de statt De
Auf S. 24 (Z. 3 in den Noten) ist die aus Fabricii Biblioth. Gr. VII, p. 97 entlehnte Notiz über Evagrius dahin zu berichtigen, daß dessen Altercatio Simonis etc. bei Gallandi IX, p. 250—258 (vgl. auch Martene thesaur. nov. anecdot. V) sich abgedruckt findet.
Das Citat auf S. 387, Anm. 5 muß heißen: De Trin. c. 28, p. 88 (ed. Mingarelli).
Auf S. 389, Anm. 3 ist bezüglich der daselbst erwähnten augustinischen Stelle auf S. 567, Anm. 2 zu verweisen.
S. 458, Z. 2 v. Unten ist nach den Worten geführt wird eine Verweisung auf S. 404, Anm. 1 einzuschalten.

Zu Band II.

S. 5, Absatz 2, Z. 3: N. T. statt A. T.
S. 13, Z. 1 v. Oben ist nach Tertullian einzuschalten: zu Praxeas
S. 54, Anm. 2, letzter Vers des Citates: Per statt Par
S. 133, Anm. 2: Sancto statt Sancti
S. 320, Z. 5 v. Oben: Gott statt Christus
S. 346, §. 276, Z. 3: Berathungen statt Betrachtungen
S. 406, Z. 8 v. Unten: kolchischen statt katholischen
S. 483, Z. 15 v. Oben: Hebr. 10, 26 statt Hebr. 10, 24
S. 569, Anm. 1, Z. 10 ist nach Bischöfe einzuschalten als Zeugen
S. 574, Z. 9 v. Oben: Generatianismus statt Creatianismus
S. 619, Z. 7 v. Unten: nicht statt auch
S. 624, Z. 3 v. Oben: Pelagianismus statt Semipelagianismus

Zu Band III.

S. 10, Z. 12 v. Oben: Corbie statt Corbin
S. 27, Anm. 5: Sugdaeae statt Sugdaece
S. 28, Anm. 1, letzte Z.: Opp. S. Basil. statt Opp. 5. Basil.
S. 31, Z. 7 v. Oben: Redeweise statt Rede
S. 51, Zusatz zu Anm. 1: Der sogenannte Barlaamitismus wurde später ein Schlagwort der schismatischen Controversisten in ihrer Bestreitung der lateinischen Lehrformel vom Ausgange des hl. Geistes, wie aus den Erwiderungen des Gregorius Syncellus (siehe S. 75, Anm. 1) auf die dießfälligen polemischen Auslassungen des Marcus von Ephesus zu ersehen ist. Vgl. Labbe XVIII, S. 819 f.
S. 66, Anm. 2 ist neben S. 28, Anm. 1 auch zu citiren: S. 30, Anm. 1
S. 129, Z. 9 v. Oben: zurückgenommen statt zurückgewichen
S. 252, Anm. 1 ist in der letzten Zeile zu lesen Emmanuel Schelstrate
S. 268, Z. 1 v. Unten u. S. 269, Z. 20 v. Oben: Nigromonte statt Nigromente
S. 343, Z. 18 v. Unten ist nach dürfen einzuschalten: doch
S. 381, §. 490, Z. 2: vorurtheilsvollen statt vorurtheilsfreien
S. 390, Z. 6 v. Unten: abendländische Kirche statt Kirche
S. 404 u. 408 ist des Johann v. Ozna gedacht, der von Galanus als Gegner der chalcedonensischen Synode dargestellt wird. Vgl. dagegen Windischmann i. d. Tüb. Quartalschr. Jahrg. 1835, S. 25—62.
S. 409, Z. 6 v. Oben: substituirt statt anweist

S. 410, Z. 2 v. Unten: wollen statt will
S. 492, Z. 21 v. Oben: Tuche statt Buche
S. 530, ſ. 524, Z. 15: Rechtgläubigkeit statt Glaubenswahrheit
S. 546, Z. 12 v. Oben: angemaßt statt angemaaßt
S. 551 ist der Anm. 2 die Verweisung auf S. 568, Anm. 3 anzufügen
S 674, Anm. 1: Näheres über Heinrich's v. Langenstein Wirksamkeit und Stellung zu den kirchlichen Fragen seiner Zeit in Hartwig's Schrift über ihn (Marburg 1858).
S. 678, Z. 6 v. Unten: Unter dem von d'Ailly erwähnten Doctor der Theologie ist Oresmius gemeint
S. 716, Z. 11 v. Unten ist nicht vor anerkennen einzuschalten
S. 759, Z. 11 v. Unten: fernestehen statt mißverstehen

(Am Schlusse des vierten Bandes sind mehrere Berichtigungen zum ersten Bande des Werkes über Thomas Aq. nachgetragen; im zweiten Bande desselben Werkes ließ der Verfasser seinerzeit S. 105. 106 durch ein neues Blatt ersetzen; die nachträglichen Berichtigungen zum dritten Bande des genannten Werkes sind im ersten Bande der Schrift über Suarez, die nachträglichen Berichtigungen zum zweiten Bande über Suarez im zweiten Bande der Gesch. d. Apol. und Polem. enthalten.)

Schluß